

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA
Departamento de Filología Latina



**TRADUCCIÓN Y COMENTARIO FILOLÓGICO
DEL “TRACTATUS PRIMUS” DE PRISCILIANO
DE ÁVILA, INTITULADO “LIBER
APOLOGETICUS”.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Manuel José Crespo Losada

Bajo la dirección de los doctores

Juan José Ayán Calvo
José Joaquín Caerols Pérez

Madrid, 2009

- **ISBN: 978-84-692-8419-3**

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

Departamento de Filología Latina



Traducción y comentario filológico del *Tractatus primus*
de Prisciliano de Ávila, intitulado
Liber Apologeticus

Tesis doctoral realizada por Manuel José Crespo Losada

bajo la dirección de los doctores

Juan José Ayán Calvo

José Joaquín Caerols Pérez

Madrid 2008

Porque es de bien nacidos.

Al Instituto de Filología Clásica y Oriental “San Justino”, que ha patrocinado generosamente el presente trabajo. A sus directores, investigadores y demás compañeros. En especial, por su estímulo e interés sinceros, a Don Eugenio Romero Pose quien, ya en la casa del Padre, aguarda la resurrección de la carne.

Al Departamento de Filología Latina de la Universidad Complutense, por la tutela de este camino doctoral.

A los doctores Juan José Ayán y José Joaquín Caerols, que han garantizado la idoneidad científica de esta obra.

A los muchos que me han acompañado con expectación y con sus ánimos. En especial, a los amigos de la comunidad cristiana del “Beato Manuel” (Majadahonda), Julio García y sacerdotes, y grupo de matrimonios.

A todos ellos, gracias, de corazón.

A mis hijos, Manuel y Adela, que han ido madurando con la imagen de un padre a un ordenador pegado.

A mi compañera, carne de mi carne, mi particular encarnación.

Ab imo pectore.

ÍNDICE

Siglas y abreviaturas	9
INTRODUCCIÓN	
Caracterización de Prisciliano y de su obra	17
El origen del conflicto entre los de Hidacio e Itacio, y los de Prisciliano	19
Retazos de un turbio proceso	20
El personaje oculto bajo los clichés	22
Prisciliano y el priscilianismo a la luz de la investigación	23
La historiografía sobre Prisciliano y el priscilianismo	23
La investigación sobre el pensamiento prisciliano	26
Estudios filológicos sobre los <i>Tractatus</i>	28
Estudios sobre la obra literaria de Prisciliano	30
Los escritos agrupados en el código de Würzburg y su autoría	31
Lengua y estilo de la obra	36
El comentario al <i>Tractatus I</i> de Prisciliano: objetivos y metodología	37
Premisa	37
Objeto de nuestro trabajo	38
Contenidos y procedimientos generales del comentario	39
Los niveles del comentario	42
TEXTO Y TRADUCCIÓN	45
COMENTARIO	
<i>Exordio</i>	93
Introducción a 1.5.6-1.6.9	187
<i>Cuerpo central</i>	
Condena de las herejías. Significado de padre e hijo en Dios-Cristo	238
Introducción a 1.6.10-17	239
Condena nominal de las herejías	252
Introducción a 1.6.19-1.23.21	252
La idolatría: visión general	269
Introducción general a 1.7.26-21.21	269
La idolatría: los animales en la Escritura	270
Introducción a 1.7.26-14.4	270
Introducción a 1.9.15-25	293
Salomón y la verdadera ciencia	299
Denuncia del daño que sus acusadores están causando a la Iglesia y a sus seguidores. El profeta David, ¿imagen de Prisciliano?	301
El profeta Job, ejemplo de la batalla que ha de librar el asceta contra el diablo y sus seguidores	304

Introducción a 1.11.15-12.19	304
Prisciliano se dirige de nuevo al tribunal: recomendaciones morales y precaución con el diablo	317
Introducción a 1.12.19-13.13	317
Conclusión de la idolatría en la Escritura	320
<i>Species daemoniorum</i> : la Astrología	329
Introducción a 1.14.5-13	329
Introducción a 1.15.11-17.28	347
Introducción a 1.16.26-17.3	359
Demonología y creación de la materia	367
Introducción a 1.17.29-21.20	367
Introducción a 1.18.28-19.20	387
Introducción general a 1.21.21-33.6	461
Anatemas contra quienes niegan la encarnación	467
Nueva condena nominal de herejías	
Condena abierta del maniqueísmo. Condena de nicolaítas y de ofitas	471
Enfrentamiento doméstico con Itacio de impensables consecuencias	477
Introducción a 1.23.22-24.10	477
El esquema Dios - Cristo - Jesús. Nombres	
de Dios, títulos y atributos	484
Descripción del diablo en el <i>Libro de Job</i>	489
Descripción de Cristo glorioso en el <i>Apocalipsis</i>	491
Atributos de Dios: omnipotencia, fuerza, dulzura, providencia	498
Introducción a 1.26.11-26.25	498
La profecía del impío Balaam. El unicornio. El león y su cachorro	501
Los nombres y los títulos de Dios	504
Introducción a 1.27.15-26	504
Jesús es el Nombre que salva. Invitación al cismático a la penitencia	506
Introducción a 1.27.26-28.15	506
Dios es espíritu. Lo masculino y lo femenino, y la imagen y semejanza	510
Introducción a 1.28.15-29.11	510
Cristo Jesús es nombre salvador. Los ángeles no son Dios	542
Argumentación a favor de la lectura de apócrifos	545
Introducción a 1.30.11-31.20	545
Sólo hay cuatro evangelios. La profecía no tiene límite	548
Dios Cristo profetizado por todos	565
<i>Conclusión del Tratado</i>	566
CONCLUSIONES	571
BIBLIOGRAFÍA	591
ÍNDICES	649

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Abreviaturas

~	relacionado con
=	igual a
?	opuesto a
<i>app.cr.</i>	aparato crítico
<i>cf.</i>	confróntese
<i>der.:</i>	palabras derivadas
<i>esp.:</i>	en sentido específico
<i>et. al.:</i>	<i>et alii</i> / <i>et alia</i>
<i>fig.:</i>	sentido figurado o trasladado
<i>gen.:</i>	en sentido general
<i>inc.</i>	<i>incipit</i>
<i>met.:</i>	metáfora de
<i>meton.:</i>	metonimia
<i>neol.:</i>	neologismo
<i>op.:</i>	opuesto a
<i>rel. con:</i>	relacionado(a) con
<i>ret.:</i>	sentido retórico
<i>s. uers.</i>	respecto al versículo
<i>sin.:</i>	sinónimo de
<i>val.:</i>	valor semántico
<i>var.</i>	variante

Siglas

AS	<i>Analecta Sacra et classica</i> . París.
CANT	<i>Clauis apocryphorum Nouum Testamenti</i> . Turnhout.
CAVT	<i>Clauis apocryphorum Veteris Testamenti</i> . Turnhout.
CM	<i>Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis</i> . Turnhout.
CPL	<i>Clauis Patrum Latinorum</i> . Steenbrug.
CSCO	<i>Corpus scriptorum christianorum orientalium</i> . Lovaina.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> . Viena.
DPAC	<i>Diccionario patrístico y de la Antigüedad Cristiana</i> . Salamanca.
FLP	<i>Florilegium patristicum tam ueteris quam medii aevi auctores complectens</i> . Bonn.
FuP	<i>Fuentes Patrísticas</i> . Madrid.
GCS	<i>Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i> . Leipzig.
MGH SRM	<i>Monumenta Germaniae historica. Scriptores rerum merovingicarum</i> . Hannover.
MGHAnt.	<i>Monumenta Germaniae historica. Auctores antiquissimi</i> . Berlín.
OEChT	<i>Oxford early Christian Texts</i> , Oxford
PG	<i>Patrologiae cursus completus accurante Migne. Series graeca</i> . París.
PL	<i>Patrologiae cursus completus accurante Migne. Series latina</i> . París.
PLS	<i>Patrologiae Latinae Supplementum</i> . París.
PLM	<i>Poetae Latini Minores</i> . Leipzig.
PLRE	<i>The Prosopography of the Later Roman Empire</i> . Cambridge.
PTA	<i>Papyrologische Texte und Abhandlungen</i> . Bonn.

<i>PTS</i>	<i>Patristische Texte und Studien</i> . Berlín y Nueva York.
<i>SA</i>	<i>Corpus Christianorum Series Apocryphorum</i> . Turnhout.
<i>Sabat.</i>	<i>Sabatier, Vetus Italica</i> . Reims.
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> . París.
<i>SeptGott</i>	<i>Septuaginta</i> . Gottinga.
<i>SL</i>	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i> . Turnhout.
<i>(T)</i>	<i>Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana</i> . Leipzig y Stuttgart (Múnich y Leipzig desde 1999).
<i>ThLL</i>	<i>Thesaurus Linguae Latinae</i> . Leipzig.
<i>TU</i>	<i>Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur</i> . Leipzig.
<i>VetLat</i>	<i>Vetus Latina</i> . Beuron.
<i>Vulg</i>	<i>Biblia sacra iuxta Vulgatam uersionem</i> .

Abreviaturas de publicaciones periódicas

<i>Amal</i>	Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Málaga. Málaga.
<i>A&C</i>	Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía. Murcia.
<i>Acta Antiqua</i>	Acta Antiqua. Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest.
<i>Auctores Nostri</i>	Auctores nostri. Studi e testi di letteratura cristiana antica. Bari.
<i>Augustinianum</i>	Augustinianum. Roma
<i>BiZ</i>	Biblische Zeitschrift. Paderborn.
<i>BALAC</i>	Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. París.
<i>BLE</i>	Bulletin de littérature ecclésiastique. París.
<i>BPhW</i>	Berliner Philologische Wochenschrift. Leipzig.
<i>CHE</i>	Cuadernos de historia de España. Buenos Aires.
<i>Compostellanum</i>	Compostellanum. Santiago de Compostela
<i>Cuad. Abulenses</i>	Cuadernos Abulenses. Ávila.
<i>DLZ</i>	Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationale Wissenschaft. Berlín.
<i>Encrucillada</i>	Encrucillada. Revista galega de pensamento cristián. Vigo.
<i>Escritos del Vedat</i>	Escritos del Vedat. Torrente (Valencia).
<i>Faventia</i>	Faventia. Barcelona.
<i>Gregorianum</i>	Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Roma
<i>HSacr</i>	Hispania sacra: Revista de Historia Eclesiástica. Barcelona-Madrid.
<i>HThR</i>	Harvard Theological Review. Cambridge, Massachussets.
<i>Humanitas</i>	Humanitas. Revista do Instituto de Estudos clássicos. Coimbra.
<i>JBL</i>	The Journal of Biblical Literature. Filadelfia.
<i>Lalies</i>	Lalies. Actes des sessions de linguistique et de littérature. París.
<i>NPhR</i>	Neue Philologische Rundschau. Gotha
<i>OCP</i>	Orientalia Christiana Periodica. Roma
<i>RBen</i>	Revue Bénédictine. Abadía de Maredsous (Bélgica).
<i>RCaT</i>	Revista catalana de teologia. Exegesi, patristica, teologia, litúrgica, filosofía, ciències religioses. Barcelona.
<i>RET</i>	Revista española de teología. Madrid.

<i>RHLR</i>	Revue d'histoire et de littérature religieuses. París.
<i>SEJG</i>	Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen. Steenbrugge, St. Pietersabdij.
<i>SMSR</i>	Studi e materiali di Storia delle Religioni. Roma.
<i>Trabe de ouro</i>	A Trabe de ouro. Publicación galega de pensamento crítico. Santiago de Compostela.
<i>VChr</i>	Vigiliae christianae. A review of early Christian life and language. Amsterdam.
<i>VetChr</i>	Vetera Christianorum. Bari.
<i>SBL Seminar Papers</i>	Society of Biblical Literature Seminar Papers. Atalanta.
<i>StudPatr</i>	Studia Patristica. Papers presented to the international conferences on Patristics. Berlín.
<i>Vivarium</i>	Vivarium. Philosophy and Intellectual Life of the Middle Ages and Renaissance. Leiden.
<i>ZKG</i>	Zeitschrift für Kirchengeschichte. Gotha.
<i>ZWTh</i>	Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. Bad Feilnbach.

INTRODUCCIÓN

Introducción

CARACTERIZACIÓN DE PRISCILIANO Y DE SU OBRA

Lo poco que sabemos acerca de Prisciliano y de las páginas que protagoniza en la historia de Hispania durante la segunda mitad del siglo IV ha sido motivo de numerosos trabajos en los que la investigación histórica se ha afanado por reconstruir los hechos a partir, sobre todo, de la *Crónica* de Sulpicio Severo, cuyos datos han sido cruzados y completados con la exigua noticia que ofrece el segundo de los *Tratados* de Würzburg, intitulado *Ad Damasum episcopum*. Con tales noticias los historiadores han podido recomponer algunos trazos de su perfil social, como su pertenencia a las clases altas de la sociedad hispánica y su formación en la escuela romana. Convertido al cristianismo¹, es instruido por Agape y el rétor Helpidio, a quienes Severo hace hijos espirituales de Marco de Menfis. El ímpetu apostólico² y el rechazo de mediocridades³ le llevan a difundir un estilo de vida basado en la radicalidad evangélica, al modo de Pablo. Las fuentes confirman la adhesión de algunos obispos como Instancio y Salviano (más tarde se les añade Higinio de Córdoba). Le siguen también otros insignes personajes de la época; sobre todo destaca Tiberiano, cuya personalidad no ha sido suficientemente valorada⁴; también Simposio, y mujeres como Prócula y su madre Eucrocia, esposa del rétor Delfidio, amigo del poeta Ausonio.

Los datos, que lo sitúan en la segunda mitad del siglo IV, hacen referencia a la última etapa de su vida: en 380 se celebra el concilio de Cesaraugusta, mencionado por el propio Prisciliano como acontecimiento relevante dentro de la contienda con su principal adversario, Hidacio de Mérida. Algunos pretenden deducir del número de obispos asistentes, y de la diversidad regional de procedencia de los mismos, la extensión de lo que luego se llamaría priscilianismo o, más correctamente, la difusión

¹ Cf. Fontaine 1981: 189. Estudiosos como Babut (1909: 283s.) niegan este extremo y son partidarios de considerar a Prisciliano “cristiano viejo”.

² Sin salir del primer tratado, resultan palmarias las muestras de la vehemencia con que Prisciliano exhorta a la conversión a los cismáticos (*Tract.*1.10.24ss., 1.27.26ss.) y, así mismo, de la importancia que para él tiene el hecho de hablar de Dios como elemento constitutivo del don de profecía (*Tract.*1.32.14ss.).

³ Cf. *Ap.*3.15.16 en 1.27.30-28.1. Las referencias a una entrega total a Cristo aparecen con frecuencia vinculadas al bautismo (cf. *Tract.*1.5.2s., 2.34.18ss.).

⁴ Ni siquiera en el excelente catálogo prosopográfico del Priscilianismo elaborado por Piay (2006) Tiberiano Bético sale del anonimato al que le reducen Sulpicio Severo y Jerónimo, consignado en el *PLRE*1 como *Tiberianus* 3. En nuestro comentario aventuramos otras posibilidades respecto a su identidad, que podría coincidir con la de otro Tiberiano, poeta, consignado en el mismo *corpus* prosopográfico como *Tiberianus* 1 (cf. § 16).

del modo de vida y de pensamiento de la secta⁵ que, por ese tiempo, según dicha hipótesis, habría llegado hasta Aquitania, provincia gala muy relacionada por ese tiempo con Hispania. Hacia el 382 se producen los acontecimientos a los que hace referencia la carta a Dámaso, el único tratado del código de Würzburg que ofrece datos históricos. Dicho escrito, el segundo de los *Tratados* editados por Schepss, confirma la presencia de Hidacio en el concilio de Cesaraugusta. El autor, así mismo, relata brevemente la visita de los de Prisciliano a Mérida –y su violento resultado–, así como la revuelta de cristianos emeritenses a raíz de las acusaciones públicas infligidas a Hidacio por parte de uno de sus sacerdotes. Dos personajes también mencionados son Ambrosio, a la sazón obispo de Milán, y un cuestor de palacio, de nombre desconocido, ante quien formulan una petición de audiencia Prisciliano y sus acompañantes en un viaje que los lleva a Milán y a Roma⁶. Un último apunte cronológico es el año del proceso en Tréveris y de la muerte de Prisciliano, durante el mandato del usurpador Máximo (383-385). Las fuentes no se ponen de acuerdo acerca de este asunto. De las referencias internas en la crónica de Sulpicio Severo se deducen dos fechas distintas: 382 y 385, esta última la más probable, pues coincide con la noticia de Próspero de Aquitania, que data la ejecución de Prisciliano tras la celebración, en 385, del concilio de Burdeos. En la misma línea, la *Chronica Gallica* sitúa el juicio de Tréveris antes de una disputa entre Ambrosio y Justina, ocurrida en marzo de 386. Por su parte, Idacio de Chaves retrasa la ejecución hasta el 387⁷.

Poco más se sabe acerca del personaje y de los convulsos acontecimientos en los que se vieron implicados los eclesiásticos y los políticos más relevantes de la época. La conocida como “contienda priscilianista” da comienzo en Hispania, probablemente a partir de una carta en la que Itacio de Ossonuba previene a Hidacio de Mérida sobre el peligro que podía entrañar cierto grupo de rigoristas capitaneados por un tal Prisciliano, y culmina con el proceso de Tréveris y con la muerte de nuestro protagonista junto con la de no pocos de sus secuaces. Muerto Prisciliano, y con él la controversia prisciliana⁸, empieza lo que con más precisión puede llamarse priscilianismo⁹.

⁵ Olivares 2004: 19.

⁶ El dato cronológico, sin embargo, lo facilita Sulpicio Severo, al vincular las intrigas palaciegas de la cuestión priscilianista con Macedonio, *magister officiorum* de la corte del emperador en Milán, en el 382-383.

⁷ Para un desarrollo completo acerca de la fecha de la ejecución, cf. Vilella 1997: 529, n.173.

⁸ Romero Pose (1996) engloba dentro del vocablo ‘prisciliano’ todo lo relativo a la vida de nuestro autor, distinto de lo ‘priscilianista’, que sazona, tras su muerte, la historia de Hispania desde el siglo V hasta el VII. Adoptamos en nuestra introducción esta distinción terminológica.

EL ORIGEN DEL CONFLICTO ENTRE LOS DE HIDACIO E ITACIO, Y LOS DE PRISCILIANO

El caldo de cultivo en el que se gesta el enfrentamiento entre los de Hidacio y los de Prisciliano lo conforman, probablemente, las divisiones surgidas en el seno de la Iglesia en Hispania como consecuencia del credo, cercano al filoarrianismo, formulado en el concilio de Rímini-Seleucia (finales del 359). La posterior restauración en sus sedes de los obispos defensores de Nicea, anteriormente depuestos, y las medidas, claramente benévolas con los obispos filoarrianos, que se adoptan bajo la autoridad de Hilario de Poitiers y Atanasio de Alejandría, provocan, como reacción, el nacimiento de grupos cismáticos radicales. Éstos consideran inadecuada semejante benevolencia y son partidarios de reducir al estado laical a todos los obispos *lapsi* filoarrianos¹⁰. En Hispania, el grupo rigorista reunido alrededor de los obispos Instancio y Salviano, y del seglar Prisciliano, pertenecería, según la opinión de Escribano, a tenaces sectores antiarrianos de la población, que no estarían dispuestos a permitir que los obispos *lapsi* permanecieran en sus sedes. Por otro lado, los obispos adversarios, Hidacio de Mérida e Itacio de Ossonuba, serían cercanos a los prelados que habían sostenido posturas tendentes al arrianismo durante la reciente controversia¹¹. Una perspectiva distinta, complementaria a la anterior, aunque, por ahora, menos fundamentada, es la interpretación de Sanz Serrano, para quien el conflicto priscilianista es síntoma de un problema de carácter geopolítico, además de religioso, en el que la religión es una excusa para avivar las rencillas territoriales entre la nobleza hispánica. Conflicto que muestra ser político –según Sanz– desde el momento en que es capaz de movilizar a buena parte del obispado de Hispania y de la Galia, a los sucesivos representantes de la

⁹ La vinculación documental de Prisciliano con la herejía se produce a partir del primer Concilio de Toledo (*circa* 400), en cuyas actas aparecen expresiones como *aduersus Priscilliani sectatores et haerese[m]*. El término ‘priscilianista’ lo acuña Orosio en su *Commonitorio* (*circa* 414).

¹⁰ Para una breve noticia de esta polémica –y de sus complejos matices–, cf. Ayán 2002: pp. 295-298.

¹¹ Escribano 2005: 145. La estudiosa plantea la existencia de relaciones de afinidad entre el pensamiento de Gregorio de Elvira y el de Prisciliano apoyándose, principalmente, en la doctrina trinitaria sabeliana que ambos sostienen. Ciertamente, Gregorio saca a la luz una segunda redacción del *De fide* para corregir la sospecha de sabelianismo que suscitaban ciertas expresiones, lo cual demuestra que sus argumentaciones respecto a la Trinidad son respuesta al pensamiento arriano y no fruto de la no distinción de personas en Dios. No es el caso, empero, de Prisciliano, quien sostiene, sin enmienda posible, una concepción modalista a lo largo de todos los escritos a él atribuidos, y que constituye una marca de identidad tan definida, que ciertos escritos anónimos posteriores son considerados como literatura priscilianista precisamente porque manifiestan esa misma peculiaridad doctrinal (cf. por ejemplo *De trinitate fidei catholicae*, y los llamados *Prólogos monarquianos a los cuatro evangelios*).

cristiandad en Roma, Dámaso y Siricio, a eclesiásticos de la altura de Martín de Tours y Ambrosio de Milán, y a emperadores como Graciano y Máximo¹².

RETAZOS DE UN TURBIO PROCESO

Los estudios históricos se han preocupado en primera instancia por reconstruir la secuencia de acontecimientos en torno al proceso y ejecución del personaje, al hilo, fundamentalmente, de la crónica de Sulpicio Severo, del panegírico de Pacato Drepanio, y, por supuesto, de la carta a Dámaso, que conforma el segundo tratado de Würzburg. Dichas fuentes ponen de manifiesto una serie de hitos relevantes que a continuación presentamos:

1. Las actividades de la secta son puestas en conocimiento de Hidacio de Mérida por Higinio de Córdoba (Sulp.Seu.*Chron.*2.46-47). Comienzan las disputas, capitaneadas de un lado por Hidacio e Itacio de Ossonuba y, de otro, por Prisciliano y por los obispos Instancio y Salviano. Se perturba la paz de la Iglesia en Hispania.

2- Se celebra el concilio de Cesaraugusta (*circa* 378 ó 380). Las actas no mencionan una condena nominal contra los de Prisciliano, pero las sentencias son interpretadas por los estudiosos como alusivas al modo de proceder de la secta¹³. La crónica de Sulpicio Severo permite deducirlo: afirma que Prisciliano, aún laico, es condenado junto con los obispos Instancio y Salviano, y con Helpidio¹⁴, pese a que ninguno de ellos había estado presente en las deliberaciones. Precisamente esta ausencia es la que sirve de argumento, en el segundo tratado de Würzburg, para mostrar a Dámaso que en el concilio de Cesaraugusta no hubo acusaciones ni condenas contra ellos y que, por ello, no fue necesaria la presencia de los de Prisciliano. Como, además, el propio Dámaso había prohibido anteriormente la condena de sacerdotes no presentes en un concilio, la ausencia de los presuntos acusados es un dato probatorio de mayor peso a favor de su inocencia (Priscill.*Tract.*2.35.15-24).

3- Los acontecimientos de *Emerita Augusta*, donde Hidacio, a la vuelta del concilio, es acusado con documentos (se ignora su contenido); los clérigos se apartan de la comunión con éste en tanto no haga penitencia; sus adversarios se presentan en la

¹² Sanz Serrano 2003: 139.

¹³ Chadwick 1978: 34ss.

¹⁴ Sulpicio Severo no aclara si este Helpidio es el rétor que adoctrinó a Prisciliano; cf. Vilella 1997: pp. 507, 517, Piay 2006: 605.

ciudad, al parecer, para solucionar el conflicto, asunto que se salda con la violenta expulsión de los visitantes, Prisciliano entre ellos. Todo este suceso es referido sólo en la carta a Dámaso (*Tract.*2.39.17-40.19). Sulpicio alude, sin especificar, a *multa et foeda certamina* (*Chron.*2.47.6).

4- El conflicto rebasa el ámbito peninsular: la acusación de maniqueísmo contra los de Prisciliano se pone en marcha. Hidacio acude a instancias superiores, por encima de las de Hispania. Entran en escena nuevos personajes, que aquí tan sólo reseñamos por orden de aparición: el emperador Graciano, de quien el obispo titular de *Emerita* obtiene un rescripto de expulsión de herejes, incluso de obispos ordenados (*Chron.*2.47.6); Ambrosio de Milán, muro contra el que se estrellan los intentos de ambas facciones por atraerlo a su causa (*Tract.*2.41.2ss., *Chron.*2.48.4); Dámaso, obispo de Roma, a quien acuden Instancio, Salviano y Prisciliano con frustrantes resultados (*Chron.*2.48.1 y 4, *Tract.*2.34.10); Macedonio, *magister officiorum* de Graciano, por quien los de Prisciliano consiguen la revocación del inicial rescripto de Graciano contra ellos (*Chron.*2.48.5); el procónsul Volvencio, de quien los mismos consiguen que Itacio sea desterrado (*Chron.*2.49.1-2); y otros funcionarios de la administración imperial (el prefecto Gregorio, el vicario de Hispania Mariniano) que muestran cómo los enfrentamientos entre ambas facciones acabaron buscando escenarios civiles y ninguneando los eclesiásticos.

5- Estando así las cosas, Máximo usurpa el poder imperial a Graciano y con ello comienza la última fase de la contienda. Nada más instalar su corte en Tréveris, Itacio hace llegar su versión de los hechos al nuevo emperador (*Chron.*2.49.6).

6- Máximo convoca un concilio episcopal en Burdeos, donde son obligados a asistir los implicados. Prisciliano apela al *princeps* (*Chron.*2.49.8-9; algunos interpretan que su pretensión se dirige a la corte de Valentiniano II en Milán¹⁵, no a la del *imperator* en Tréveris). Por última vez el conflicto rebasa los límites eclesiásticos.

¹⁵ Escribano 2000: 277.

7- Después de un extraño doble juicio ¹⁶ (*Chron.*2.50.8), tras obtener confesiones mediante tortura ¹⁷, Prisciliano es ejecutado junto con los clérigos Felicísimo y Armenio, y los laicos Latroniano, Juliano y Eucrocía; en un proceso posterior reciben el mismo castigo Asarbio y el diácono Aurelio. Otros son desterrados: el obispo Instancio (anteriormente condenado en Burdeos por un tribunal episcopal), Tiberiano Bético (a quien también se despoja de sus bienes), Tértulo, Potamio y Juan (*Chron.*2.51.1-4).

8- La muerte de Prisciliano, en tanto que muestra de la injerencia del poder político en los asuntos de la Iglesia, recibe la crítica acerba de los representantes eclesiásticos más insignes de la época: Martín de Tours, Ambrosio de Milán y Siricio de Roma.

EL PERSONAJE OCULTO BAJO LOS CLICHÉS

Prisciliano ha sido encuadrado dentro del grupo de los llamados intelectuales del círculo de Teodosio, radicados en la Hispania de la época. Por fortuna han quedado atrás tanto las perspectivas históricas de corte marxista ¹⁸ que veían en el personaje un abanderado de la lucha social de los desheredados contra la clase latifundista del Bajo Imperio –afincada en las *villae*–, como la concepción atávica de que todo lo hispánico es de segunda categoría con respecto al resto de Europa, mentalidad que, durante tiempo, se ha reflejado en estudios que presentaban a Prisciliano como un autodidacta provinciano y un teólogo de segunda fila ¹⁹. Fontaine, tras defender, frente a los empeñados en hablar de período de decadencia, conceptos como el de ‘Antiquité tardive’ y rehabilitar un período de la cultura romana que, por el hecho de la irrupción del cristianismo, no comporta ruptura alguna en el plano cultural, desvela un estimulante panorama ante el que la investigación actual no ha tenido más remedio que rendirse. Sus argumentos han modificado las perspectivas de análisis, tanto de una época, como de una región del Imperio Tardío riquísima y fecundísima en el ámbito de las letras. Una época y una región en las que se enmarca la actividad de Prisciliano,

¹⁶ Los estudiosos no se ponen de acuerdo en los motivos por los que el proceso se desarrolla en dos fases (*cf.* Vilella 1997: 527, n. 161). De éstas, la primera es fiscalizada por Itacio. Retirado el obispo Itacio de la causa civil, la segunda fase es presidida por el funcionario Patricio.

¹⁷ *Pacat. Paneg.*12.29.3 (Schwarz) *gemitus et tormenta miserorum*. Vilella 1997: 527s.

¹⁸ Barbero 1963.

¹⁹ Chadwick 1978: 31, 127.

personaje que no puede entenderse sino perteneciente a la clase intelectual de su tiempo²⁰.

Los estudios de Romero Pose confirman los lineamientos trazados por Fontaine y presentan, así mismo, un panorama cultural en la Hispania del siglo IV que ayuda a entender plenamente la época de angustia de la que habla Dodds (tantas veces malentendida como época oscura) y la vitalidad social e intelectual que ello comporta²¹. Por otra parte, según Romero Pose, las peculiaridades literarias y lingüísticas de nuestro autor no son precisamente signo de decadencia, sino de originalidad aún no suficientemente saboreada. En el ámbito doctrinal, el insigne patrólogo subraya el vigor teológico y el sustrato filosófico que desprenden los *Tratados*. Así lo había demostrado, años atrás, su maestro, Antonio Orbe, en uno de los análisis más minuciosos que han salido a la luz sobre los textos de Würzburg. En dicho trabajo, este teólogo plantea un costoso, pero preciso y eficaz método de trabajo²² en orden al análisis y la comprensión de los *Tratados* de Würzburg. Es preciso que la investigación filológica, los estudios de lengua y literatura, ayuden a concretar y dar cuerpo a las líneas maestras trazadas por tan conspicuos estudiosos de la literatura cristiana antigua.

PRISCILIANO Y EL PRISCILIANISMO A LA LUZ DE LA INVESTIGACIÓN

LA HISTORIOGRAFÍA SOBRE PRISCILIANO Y EL PRISCILIANISMO

A partir del siglo XVI comienzan a aparecer noticias eruditas sobre Prisciliano, en estudios de diverso género, enmarcadas en el ámbito de la historia de las herejías y del dogma. De modo particular, los sucesos protagonizados por nuestro personaje, juntamente con apuntes acerca de la heterodoxia de su pensamiento y de las secuelas de la llamada herejía priscilianista, han ocupado páginas, e incluso capítulos, de numerosas Historias de la Iglesia. Desde los estudios que publican de Vries, Girvés y Cacciari a mediados del siglo XVIII, hasta Sotomayor (1979) –no deben ser olvidados Flórez (1749), el tantas veces reimpreso Menéndez Pelayo (1910) y García Villada (1929)–, la valoración sobre Prisciliano y el priscilianismo, ciertamente, ha ido evolucionando de modo paralelo a las tendencias que marca la historiografía de cada época.

²⁰ Fontaine 1986.

²¹ Romero Pose, “Priscilián: historia e ficción” (1996): “Prisciliano es imagen del letrado, típico representante de la sociedad tardoantigua; es el reflejo del hombre eclesial que vive en profundidad la crisis de la Iglesia teodosiana y un defensor del ascetismo, heredero de tradiciones alejandrinas u origenianas”.

²² Orbe 1981.

Tras el descubrimiento, en otoño de 1885, y la edición, cuatro años más tarde, de los textos intitulados por Schepss bajo el concepto genérico de *Tractatus*, el debate deriva al ámbito de lo que durante el siglo veinte se denomina historia de los orígenes y de la difusión del cristianismo en Hispania. Por su especial importancia destacan dos extensas monografías, la primera elaborada por Babut (1909), frente a cuyas tesis, en las que se muestra partidario de un Prisciliano asceta, precursor del monacato hispánico y acusado falsamente de maniqueísmo²³, se van posicionando los estudiosos durante los años subsiguientes. Años más tarde, la de Chadwick (1976), que desborda erudición en su esfuerzo por contextualizar los temas pero que, por desgracia, deja abiertos casi todos los problemas, en especial los doctrinales.

Desde Schatz (1957) y, sobre todo, con Vollmann (1965), se diversifica la línea de investigación histórica, que empieza a fijar su atención en la organización social de la Iglesia hispánica, inmersa en un ambiente con fuerte presencia pagana e, incluso, profundamente supersticioso en las clases más bajas. Se cuestiona el grado de veracidad de las acusaciones, ya apuntado por Babut, mediante la investigación acerca del uso de la acusación de herejía como recurso propio de las polémicas eclesiásticas, así como de los debates entre visiones diferentes del dogma aún no bien definido.

La mejor síntesis sobre la nueva orientación la plantea Vollmann (1974)²⁴, quien centra el problema del priscilianismo como un movimiento ascético, entre otros fechados durante el siglo IV, de innegables repercusiones en el ámbito cultural, social, económico e incluso político²⁵. Fontaine (1986) –uno de los propulsores, en la línea de Marrou, del concepto ‘Antigüedad tardía’, que se opone a la concepción de un Bajo imperio decadente, heredada del Renacimiento y de la Ilustración–, recoge las aportaciones de los trabajos de Vollmann, Chadwick, Goosen, Linage Conde y Sotomayor para “abrir horizontes y desbrozar caminos”. Tres son las vías de investigación, propuestas por el estudioso francés, para iluminar el asunto sobre Prisciliano y su movimiento: a) la contextualización de Prisciliano y de sus compañeros

²³ La conclusión de que, a la vista de los *Tractatus* editados por Schepss, Prisciliano no es maniqueo se encuentra por vez primera en el estudio de Paret (1891). A partir de entonces no conocemos refutaciones de tal afirmación. En este tema, la aparente contundencia argumental acerca de la falsedad de las acusaciones y del cliché retórico impuesto sobre Prisciliano ha eclipsado toda necesidad de análisis sobre los *Tratados*.

²⁴ Cf. Escribano 2000.

²⁵ Cf. Escribano 2000: 268s. Sin embargo, el propio estudioso alemán, nueve años antes, al tiempo que abría nuevas vías de estudio sobre las fuentes priscilianistas, contribuía a cegar, con la edición de la famosa *Epístola XV*, de León Magno, la estrecha entrada al pensamiento del autor a través de los *Tratados* editados por Schepss.

en el gran horizonte cultural que conecta a Apuleyo con Macrobio y con Símaco; b) la descripción de una sociedad cristiana peninsular, a fines del siglo IV, que refleja los conflictos entre Iglesia y poder imperial, que sufre la maniobra de respaldo de la unidad política por medio de la unidad religiosa y que lamenta el adocenamiento de no pocos obispos; c) el descubrimiento del germen del monacato occidental en experiencias de vida cenobítica como las que, procedentes de grupos aristocráticos, se generaban en los círculos priscilianeos.

Frente a la apertura a lo cultural propugnada por Fontaine, el establecimiento de los hechos, así como la determinación de sus causas y consecuencias, continúa siendo una de las prioridades que ocupan los estudios historiográficos. Según se desprende de un artículo de Escribano (2000), los trabajos que se han venido publicando durante las últimas décadas han intentado ofrecer respuestas a los siguientes interrogantes: a) cuál es el origen de las disputas entre Hidacio y Prisciliano y por qué el grupo eclesial encabezado por Prisciliano terminó siendo acusado y condenado; b) qué hay de objetivo en la acusación de maniqueísmo y brujería; c) por qué se acepta la acusación de maniqueísmo y maleficio, tanto por parte de la jerarquía eclesiástica reunida en concilio, como por parte del poder imperial que condena a los de Prisciliano; d) quiénes son los priscilianistas tras la muerte de Prisciliano; y e) por qué el priscilianismo acabó centrado geográficamente en *Gallaecia*²⁶.

En otro orden de cosas, entre las visiones de conjunto que han salido recientemente a la luz, merece la pena destacar la tesis doctoral de Escribano (1988). En su primera parte presenta el catálogo de fuentes relativas al tema, junto con el estado de la cuestión en la historiografía, desde el siglo XVI hasta finales de los ochenta. Así mismo, en poco menos de treinta páginas, Vilella (1997) encaja lo relativo a los escritos de Prisciliano, a su doctrina y a la controversia narrada por las fuentes, acompañado todo ello con abundante bibliografía. Más recientemente, Olivares (2000) trata en una completa monografía –una valiosísima tarea de compilación y catalogación de fuentes y estudios– la evolución de los estudios historiográficos, en paralelo con otros ámbitos de investigación como la teología y la filología. Es preciso reconocer, en fin, a Fernández Conde (2004 y 2007) el mérito de la secuenciación de acontecimientos por medio de

²⁶ La doctora Escribano desarrolla estos temas en las páginas 270-286 de su artículo. Las conclusiones a las que ha llegado están recogidas en su mayor parte en el apartado de esta introducción dedicado a la historiografía.

epígrafes y la breve sistematización en seis ideas fundamentales, quizá algo tópica, del pensamiento de Prisciliano.

LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL PENSAMIENTO PRISCILIANEO

En el ámbito doctrinal no faltan estudios que, en conjunto, pretenden dar respuesta a los interrogantes que plantea la fe profesada por nuestro autor. Prueba de ello son los sesudos tratados dogmáticos de las distintas escuelas alemanas, que se centraron fundamentalmente en dilucidar la ortodoxia o heterodoxia de los *Tratados*, bien a partir de los textos priscilianeos (Paret 1891, Hilgenfeld 1892), bien manejando, una vez más, las fuentes adversas (Künstle 1905). También los trabajos de los franceses Babut (1909, 1910) y Puech (1912) son testigos elocuentes de una polémica que alcanzó, a veces, el enfrentamiento personal entre los estudiosos. Durante la segunda mitad del siglo pasado se estudia, de modo directo o como parte del contexto, el ascetismo (Goosen 1976, Sfameni 1987), la antropología (Sáenz de Argandoña 1982, Sfameni 1987), la penitencia (Orella 1968), la cosmología y la astrología (Bianco 1989, Fernández Ardanaz 1990), la liturgia (Gros 1990). Pocos datos fiables pueden ofrecerse acerca del uso de apócrifos, un hecho comúnmente aceptado pero apenas detallado (Jacobs 2000); una excepción a estas carencias es la interesante constatación de que Prisciliano siempre retorna al texto canónico a fin de observar fielmente la medida de la ortodoxia (Burrus 1990). Recientemente Giudice ha contextualizado, en el marco de la exégesis patrística, el valor y el concepto de Sagrada Escritura que refleja la obra escrita de Prisciliano. Otras obras dignas de mención, como las geniales intuiciones acerca del sistema teológico de Prisciliano planteadas por Romero Pose (1992, 1996), están pendientes de ser ratificadas, o matizadas en su caso, con un estudio de los textos que sea proporcional, en concreción y profundidad, a las acertadísimas valoraciones de uno de los mejores conocedores de la *forma mentis* prisciliana.

En el ámbito del dogma, Orbe apunta dos aspectos concretos y fundamentales en la *fides Priscilliani*: la perspectiva modalista de su concepción trinitaria y el rechazo de la *salus carnis*. Dicho teólogo sostiene que, para nuestro autor, la tríada formada por Padre, Hijo y Espíritu Santo no indica personas, sino nombres o modos distintos de Dios. Mediante el estudio de *Bar.3.36-38*, inserto en un mosaico de citas de *Deuteronomio* e *Isaías*, demuestra que Prisciliano comparte la misma exégesis que está presente en monarquianos como Noeto. Por otra parte, la sustitución de *temporalia* por *mortalia* en una cita de Pablo (2Co.4.18 *quae uidentur temporalia*) que emplea nuestro

autor, le sirve a Orbe para descubrir en Prisciliano una ideología de rechazo, desprecio o menosprecio de la materia corporal²⁷. La importancia de este hecho se percibe mejor teniendo en cuenta que, si bien con distintos matices no poco significativos, la misma línea ideológica está presente entre marcionitas, gnósticos, maniqueos y algunos eclesiásticos de corte alejandrino. Tanto el modalismo, como el menosprecio de la materia corporal, representan originalidades doctrinales de nuestro autor que, probablemente, deben su origen a un determinado substrato filosófico y que comportan consecuencias en su concepción de la cristología, de la cosmología, de la escatología y de la soteriología. Causas y consecuencias, todas ellas, que permanecen aún sin desvelar y que están pendientes de estudios que permitan situar a Prisciliano dentro del pensamiento doctrinal del cristianismo hispánico del siglo IV²⁸.

Aparte de los estudios anteriormente reseñados, la perspectiva abierta por Orbe ofrece también una vía de investigación interesante para conocer mejor o ratificar ciertas nociones históricas relativas al autor, tales como su vida anterior al bautismo, así como las fuentes de las que bebe para la construcción de su universo mental, en general, y de su pensamiento filosófico y teológico en particular. A este propósito, es preciso llamar la atención sobre los recientes trabajos que le han dedicado en el ámbito de la historia de las ideas profesores portugueses como Margarida Barahona (2002)²⁹, siguiendo la línea metodológica abierta por Martins medio siglo antes (1950). Sin embargo, el procedimiento de análisis es inverso al que hemos presentado en los trabajos de Orbe, pues Barahona centra sus esfuerzos iniciales en contextualizar el pensamiento de nuestro autor mediante un trabajo recopilatorio acerca de lo ya dicho en fuentes distintas a las propiamente priscilianeanas. De la lectura de los *Tratados*, centrada en temas como el uso de apócrifos, el ascetismo, la soteriología y la escatología, concluye que existió un priscilianismo inicial que no se identifica con la imagen tradicional, que presenta a los priscilianistas como “gnósticos, maniqueos, arrianos,

²⁷ Orbe 1979, en especial 1981: 299. Gros (2006: 343) rechaza ambas conclusiones por considerarlas extremadas. Romero Pose (1992: 62ss.) retoma y contextualiza los postulados de Orbe, que, con ello, quedan aún más fortalecidos.

²⁸ No pocas de ellas se perfilan en los trabajos de Orbe. Para mayor información sobre el asunto, véase el comentario que, bajo el epígrafe “Método y caminos abiertos”, desarrolla Romero Pose (1979: 161s.) al hilo de los estudios de Orbe.

²⁹ Sin salir del área lusa, en una línea que incide más en lo histórico que en lo ideológico, en la tesis doctoral de Jorge se detectan algunos errores básicos, como interpretar que el *Tratado* oncenso estudiado por Gros –quien propone una nueva edición y ofrece conjeturas de restitución para las múltiples lagunas finales (Gros 1990: 283-293)–, es una pieza del manuscrito virceburguense no publicada por Schepss (Jorge 2002: 30). Despiste comprensible, por otra parte, habida cuenta del muy nutrido elenco de fuentes que la estudiosa cataloga para el conocimiento del episcopado lusitano.

docetas e idólatras practicantes de magia”. Reconoce también que algunos postulados del primitivo priscilianismo, como el dualismo o el ascetismo –para Barahona de origen más bien evangélico que gnóstico–, o la lectura aparentemente transgresora de apócrifos, practicada por nuestro personaje con criterios de supeditación a los textos canónicos, pueden haber constituido el motivo inicial que dio pie a la polémica con los representantes institucionales. A esto se suma la posible exacerbación de las ideas escatológicas de Prisciliano por parte de sus seguidores, hasta el punto de ser considerados como grupos marginales equiparables a arrianos y gnóstico-maniqueos³⁰.

ESTUDIOS FILOLÓGICOS SOBRE LOS *TRACTATUS*

De todos los estados de la cuestión sobre el tema, es el de López Pereira (1985) el que ofrece la perspectiva más filológica. Al cabo de más de dos décadas desde la publicación del trabajo de López Pereira, continúa vigente la sorpresa que el investigador manifestaba al constatar el contraste entre los numerosísimos estudios de todo tipo, dedicados a Prisciliano y al priscilianismo, y la superficialidad con que ha sido tratada la lengua y el estilo de los *Tractatus*. Prueba de ello son los escasos trabajos que, en esta línea, se pueden espigar de entre la abundante bibliografía. Todavía se percibe la necesidad señalada por el filólogo gallego de un estudio “detallado y detenido” en este ámbito de la investigación.

Antes de que viera la luz su edición crítica en 1889, Schepss (1886) publicó un estudio sobre la lengua de Prisciliano. Aparte de mostrar lo complicado de su sintaxis, quizá su logro más significativo sea haber puesto de manifiesto el gusto de Prisciliano por el desarrollo de neologismos, de los que Schepss identifica hasta veintiún ejemplos. También Bejarano (1952) dedicó su tesis doctoral a la sintaxis de Prisciliano. Sus conclusiones no son muy distintas a las de Schepss en lo tocante al léxico, al uso de los casos y de las preposiciones, características en todo caso del latín cristiano. Su comparación con la preceptiva clásica les lleva a ambos a destacar el uso desmesurado de participios, así como la presencia de nominativos absolutos como resultado de construcciones en anacoluto.

³⁰ Barahona 2002: p. 307.

Salvo exigüos escauceos de algunos autores³¹, los estudios de léxico se reducen al término *potestates*, a cuyas apariciones en los *Tratados* dedica un artículo Bianco (1992). Otros trabajos se han centrado en las fuentes que maneja el autor del corpus virceburguense. Nos referimos, fundamentalmente, a Veronese (2003), quien ofrece un nuevo catálogo de *loci paralleli* con Hilario de Poitiers que presenta modificaciones con respecto al que consta en los índices de la edición de Schepss. Un trabajo suyo anterior estudia el manejo de la Escritura que revelan los *Tratados* (2000). Recientemente Veronese ha puesto en tela de juicio las referencias a Cicerón señaladas por Schepss y ha mostrado la más que probable referencia al prólogo de la *Medea* de Ennio en el sexto *Tratado* (2005). Interesantísimo, también en este mismo artículo, el estudio sobre la pericia que demuestra el autor de los *Tratados* a la hora de reorganizar textos de otros autores y servirse de ellos para expresar ideas sensiblemente distintas a las del original.

Desde el punto de vista retórico, los estudios de Burrus³² permiten enfocar con mayor acierto el sentido de unos textos que, al traducirlos, en muchas ocasiones arrojan un resultado gramaticalmente correcto, pero difícilmente comprensible.

En el campo de las traducciones, constatamos con pesar que son muy contados los casos de quienes se han enfrentado al texto y se han atrevido a componer una versión en una lengua moderna. Algunos autores han trabajado con el contenido del texto, pero se han limitado a presentar paráfrasis³³. Otros traducen algunos párrafos³⁴. Son contados los que se arriesgan a ofrecer una traducción, más o menos acertada, pero, en todo caso, meritoria, debido a la dificultad comúnmente reconocida que presenta la lengua de los *Tratados*. En español es Segura Ramos (1975) el único que ha afrontado la tarea de traducir los once *Tratados*. Desafortunadamente, omite la mayoría de las referencias escriturísticas, que dan cuerpo y sentido pleno a un pensamiento que se expresa en no pocas ocasiones a través de centones de citas. Goosen (1976), en su trabajo sobre las bases del ascetismo en Prisciliano, presenta una versión como

³¹ Aparte de contados términos que se pueden consultar en el índice, Babut (1909) estudia *prophetia* como término técnico con el que Prisciliano designa toda la revelación escrita (p. 117). El nombre pertenece a la familia léxica (*propheta*, *prophetia*, *prophetare*) que hace referencia a los inspirados por Dios en cualquier época de la historia, tanto los profetas judíos y los apóstoles, como los cristianos que reciben el espíritu de profecía (p. 233). Menos afortunados suelen ser los intentos de Chadwick (1978).

³² Junto con Paret y Chadwick, Burrus (1990) es una de los pocos investigadores que se han atrevido a desmenuzar el contenido del primer tratado, objeto de nuestra traducción y comentario. Al estudiar el discurso ambiguo de nuestro autor, resulta muy revelador el término “hombre de paja” con el que define ciertas estrategias acusatorias bajo las que Prisciliano oculta su pensamiento en el *Apologético* (cf. 1997: 402s.). La interpretación que hace de algunos pasajes del tratado en cuestión son discutibles, lo cual no anula la validez de su enfoque general.

³³ Paret 1891, Chadwick 1978, Burrus 1990, 1995, 1997.

³⁴ Babut 1909.

instrumento de apoyo para su estudio, gesto encomiable de honradez científica que acompaña con el no menos elogiabile, por humilde, de reconocer que él no es filólogo y que el objetivo principal de su obra no es la traducción. Anteriormente nos hemos referido a la traducción del *Tratado* quinto, sobre el *Génesis*, que presenta Orbe (1981) como herramienta de base para estudiar la originalidad doctrinal de Prisciliano. En los últimos años los textos priscilianeos de Würzburg han sido traducidos al portugués por Ventura (2005), juntamente con los cánones paulinos. La tarea, en sí, ya es digna de elogio y de agradecimiento.

ESTUDIOS SOBRE LA OBRA LITERARIA DE PRISCILIANO

En el ámbito literario los estudios sobre Prisciliano brillan casi por su ausencia. Digno es destacar una monografía sobre tipología literaria de Tovar Paz (1994), donde, al menos, son estudiados y clasificados los *Tratados* dentro de la producción hispánica tardoantigua. Son igualmente relevantes, por su interés las aproximaciones a Prisciliano y su obra que se encuentran en historias recientes de la Literatura cristiana antigua, en especial la de Domínguez del Val (1998), con voluntad compendiosa, y la de Moreschini y Norelli (2007), que realizan de modo muy aceptable la compleja tarea de sintetizar las últimas perspectivas, en lo literario y en lo doctrinal, acerca de nuestro autor. Codoñer (1986) es quien, en este campo tan poco desarrollado de los estudios priscilianeos, destaca por ofrecer datos más concretos sobre los *Tratados*, en especial, desde el punto de vista retórico³⁵. Precisamente los estudios retóricos sobre el primer *Tratado* son, desde nuestro punto de vista, las aportaciones más interesantes y genuinas de Burrus³⁶.

³⁵ Tovar Paz 1994: 146. Codoñer ha apreciado en el primer tratado rasgos de un discurso oratorio. De forma acertada, lo excluye de la consideración de *tractatus* para considerarlo un *liber* de carácter polémico, sobre el que el autor ha impreso un fuerte tono retórico que incluye recursos próximos a los de la *oratio*, como *confirmationes*, *confutationes*, *praeteritiones*, etc.

³⁶ La profesora norteamericana ha estudiado los clichés retóricos como recurso imprescindible para construir una acusación de herejía. Ya antes de ocuparse del conflicto relativo a Prisciliano había planteado la clave retórica –por primera vez en la investigación al respecto (1989)–, como criterio objetivo para interpretar el cúmulo ingente de acusaciones vertidas contra Pablo de Samosata (cf. Navascués 2003). En el caso que nos ocupa, con su estudio más conocido deja suficientemente demostrado que las acusaciones de gnosticismo, y de maniqueísmo y maleficio vertidas contra Prisciliano, responden a procedimientos similares (1995). Además de su interesante estudio sobre la lectura de apócrifos practicada por Prisciliano, y sobre la madurez y el equilibrio que acredita nuestro autor (en contraste con Hidacio de Mérida), habida cuenta de que tiene como referencia el canon escriturario (1990), interesa destacar sus acertados trazos hermenéuticos a propósito del contenido de los *Tratados* y, en especial, las estrategias discursivas que va sacando a la luz al hilo de su análisis (cf. 1995, en especial Cap.2, y 1997).

Quizá pueda resultar atrevido el encabezado de esta sección, toda vez que, de los textos que se pueden atribuir directamente a Prisciliano, los cánones sobre el epistolario paulino han pasado por el tamiz del conocido como obispo Peregrino y los *Tratados* continúan puestos hoy día en tela de juicio respecto a su autoría. Dentro de los textos atribuibles a Prisciliano, se encuentra también el fragmento que cita Orosio en el commonitorio enviado a Agustín. Schepss publica dicho commonitorio, en su edición de 1889, como una adenda al bloque formado por los *Tratados* y los *Cánones*. Respecto a la consideración del fragmento, el hecho de que haya llegado hasta nosotros gracias a una fuente adversa al priscilianismo, si bien no es motivo para negar su autenticidad, permite, sin embargo, establecer no pocas cautelas a la hora de considerarlo como un testimonio prisciliano de primera mano.

A raíz de los hallazgos de Schepss se añadieron otros títulos al catálogo de fuentes cercanas al entorno de Prisciliano³⁷. Un somero análisis permite llegar a la conclusión de que uno de los más cercanos formalmente a los *Tractatus* es el anónimo *De Trinitate fidei catholicae*. Pese a que muchos le atribuyen una autoría común a los *Tractatus* de Würzburg, un estudio minucioso de dicho tratado podría desvelar una redacción más tardía a la época en que vive Prisciliano. Sirva como muestra de ello la cita atribuida por el autor del *De Trinitate* a *sanctus Gregorius* (PLS 2, p. 1516), que aparece también en una colección de cánones del siglo XI (*Coll.Can.1.256.3*) recogidos por un tal Peregrino. El editor del *De Trinitate*, Morin, ignora la fuente de la que procede el párrafo. Sin embargo, una de las fuentes de la *collectio* es Gregorio Magno (540-604), lo cual permite pensar que la cita de *sanctus Gregorius* en el anónimo priscilianista, o bien es una interpolación tardía –quizá del tal Peregrino–, o bien indica que el tratado es de época posterior a Prisciliano.

Independientemente de lo que la investigación pueda ir descubriendo en adelante, consideraremos por ahora los textos agrupados en el código de Würzburg como la fuente principal atribuida a Prisciliano.

LOS ESCRITOS AGRUPADOS EN EL CÓDICE DE WÜRZBURG Y SU AUTORÍA

En lo tocante al manuscrito, forma parte de un grupo de códigos que aparecían en el catálogo de la Universidad de Würzburg bajo el título de *incerti auctoris opuscula*

³⁷ Hamman (PLS 2, 1391-1542) recopila diversos textos adscritos al círculo priscilianista y los incluye dentro de un corpus maniqueo. En la colección de Hamman no aparecen los prólogos monarquianos a los cuatro evangelios, editados y comentados por Corssen en 1896. Una sistematización de la literatura atribuida a Prisciliano y de la catalogada como perteneciente a su círculo, en López Pereira 1985: 26-28.

patristica. Probablemente esta denominación es fruto de una catalogación general realizada con ocasión del traslado de estos códices desde la Biblioteca capitular de la catedral hasta la universitaria. Cuando en 1880 Schepss es encargado de revisar los fondos de aquel catálogo se encuentra con el códice, hoy conocido como Mp. Th. Q. 3, cuyas características –en lo relativo a la crítica textual y a la codicología– pueden leerse en la introducción a la edición de los *Tractatus*, publicada en 1889 dentro del conocido como Corpus de Viena (*CSEL* 18).


Destacaremos aquí que sólo contamos con ese manuscrito de los *Tractatus* y que el proceso de colación del texto fue llevado a cabo por Schepss teniendo en cuenta que el copista realiza una primera tarea de transcripción del arquetipo y deja espacios en blanco que son rellenados más tarde por el mismo escriba. Schepss entiende que los huecos de la primera mano son debidos a la difícil lectura del texto de referencia.

Pese al título general que adopta Schepss (*Tractatus undecim*), los diversos temas de los *Tratados* nos indican que nos hallamos ante una recopilación de obras de muy diverso género³⁸. Antes de continuar hablando del corpus como probable obra antológica, se describe el contenido del códice, añadiendo los datos relevantes para la tipología textual que aporta el propio manuscrito, junto con la intitulación decidida por Schepss:

fol. manuscrito	pág. <i>CSEL</i>	Manuscrito	Schepss
1 (<i>recto</i>)	3	carece de <i>inscriptio</i>	LIBER APOLOGETICUS
40 (<i>uerso</i>)	34	EXPLICIT INCIPIT LIBER AD DAMASUM EPISCOPUM	LIBER AD DAMASUM EPISCOPUM
55 (<i>uerso</i>)	44	EXPLICIT AD DAMASUM INCIPIT LIB. DE FIDE DE APOCRYFIS	LIBER DE FIDE ET DE APOCRYPHIS
74 (<i>uerso</i>)	57	FINIT INCIPIT TRACTATUS PASCHAE LEGE FELIX <AMANTIA> CUM TUIS IN XRO IHU DNO NOST	TRACTATUS PASCHAE
81 (<i>recto</i>)	62	FINIT	TRACTATUS

³⁸ Cf. el trabajo de tipología textual realizado por Tovar (1994) y lo referente a los escritos del códice virceburguense en pp. 86, 143-162, 189, 275-283.

fol. manuscrito	pág. CSEL	Manuscrito	Schepss
			GENESIS
91 (<i>recto</i>)	69	FINIT TRACTATUS GENESIS INCIPIT EXHODI	TRACTATUS EXODI
111 (<i>uerso</i>)	82	FINIT TRACTATUS EXODI INCIPIT PRIMI PSALMI	TRACTATUS PRIMI PSALMI
117 (<i>uerso</i>)	86	FINIT TRACTATUS PSALMI PRIMI INCIPIT TRACTATUS PSALMI TERTII	TRACTATUS PSALMI TERTII
falta cuadernillo	89		TRACTATUS AD POPULUM I
123 (<i>uerso</i>)	91	EXPLIC TRACTAT AD POPULUM INCIPIT EIUSDEM	TRACTATUS AD POPULUM II
141 (<i>uerso</i>)	103	TRACTATUS AD POPULUM EXPLIC INCIPIT BENE DICTIO SUPER FIDELES	BENEDICTIO SUPER FIDELES

En el texto del folio 74 (*uerso*) aparece, junto a la palabra *felix*, el signo ^{la} , que sería, según Schepss, una marca tironiana o taquigráfica, añadida tras ser borrado, en la línea siguiente, un nombre propio que para el editor es sin duda AMANTIA. Otros estudiosos plantean la conjetura de AMANTIUS o AMIUS. Las especulaciones acerca de quién se esconde tras ese nombre pueden leerse en la introducción³⁹.

Aparte de las cuestiones onomásticas, el dato nos parece interesantísimo pues pone en evidencia que el *Tractatus Paschae*, al menos, se trata de una obra de encargo o personalmente dedicada y destinada a ser leída en compañía de otros, bien miembros de la secta, bien de la familia del personaje identificado por Schepss como *Amantia*. Gros apunta, además, la hipótesis de que la dedicatoria es una referencia que pone en evidencia cómo los tres primeros *Tratados* por una parte, temáticamente distintos, y los restantes, homiléticos o litúrgicos, fueron recopilados en el dossier con una intención común: mostrar a los obispos del sínodo de Burdeos la ortodoxia prisciliana mediante

³⁹ CSEL 18 p. XI; cf. también Gros 2006 y sus comentarios al respecto.

un elenco del pensamiento teológico (*Tract.*1-3), la predicación pastoral (*Tract.*4-10) y la celebración litúrgica (*Tract.*11) de la secta. Por la premura de tiempo, la propia Amantia (quizá sobrenombre de Eucrocia), residente en Burdeos, les prestó su propio libro de sermones (y la oración final), que le habían sido personalmente dedicados, para adjuntarlo al dossier. Este extremo debilita la hipótesis de Gros, pues resulta extraño que presentaran el texto a los obispos sin tener la prudencia de borrar la dedicatoria, salvo que, por intencionado descuido, la mención de Amantia fuera un argumento que pudiera favorecer a los de Prisciliano ante los obispos conciliares.

Si desvinculamos la intencionalidad de los *Tractatus* de las desdibujadas circunstancias históricas que nos ofrecen las fuentes, parece claro que los escritos de Prisciliano constituyen un ejemplo típico de literatura exegética en el que las cuestiones teológicas planteadas por el paganismo son justificadas y sistematizadas con abundancia de pasajes bíblicos. Para Romero Pose el *corpus* priscilianista no pretende sino demostrar al lector hasta qué punto las respuestas dadas desde la filosofía pagana están implícitas en la Escritura canónica y apócrifa⁴⁰.

Interesa tener en cuenta, pues, que el código de Würzburg es el resultado de la compilación de escritos de diverso género con una finalidad común, tarea que debió materializarse, probablemente, en el arquetipo de la copia virceburguense. Si nos fijamos en las inscripciones y subscripciones de la tabla presentada en páginas anteriores, observamos que falta la *inscriptio* del primero (*Liber apologeticus*) y del quinto (*Tractatus genesis*). No podemos saber si el *Tractatus ad populum I* carecía también de *inscriptio*, pues ha desaparecido un cuadernillo, en el que finalizaba el *Tractatus psalmi tertii* y comenzaba éste. Por otra parte, desde el punto de vista temático, los estudiosos coinciden en que los tres primeros forman un bloque apologético o de descargo; el cuarto parece una homilía de preparación de la Pascua, destinado quizá a ser pronunciado el domingo anterior a la cuaresma⁴¹. Los restantes, excepción hecha de la *Benedictio* (*Tract.*11), comentan pasajes del Antiguo Testamento (la creación en el *Génesis*, el capítulo 12 del *Éxodo*, los salmos primero, tercero, catorceno y quincuagésimo nono). Gros⁴² considera que el del *Génesis* y el del *Éxodo* pertenecían a un *corpus* de homilías pronunciadas durante la Vigilia pascual. Veronese ofrece una explicación unitaria, agrupándolos en homilías adecuadas al tiempo de la

⁴⁰ Romero Pose 1992: 58-60.

⁴¹ Veronese 2004: 202, Gros 2006: 341.

⁴² 2006: 145s..

cuaresma⁴³. Por último, a la consideración codicológica y a la temática debemos añadir la cuestión del autor (siempre es uno, aunque en ocasiones hable en nombre de otros) y de los destinatarios de los *Tratados*.

Para su mejor observación, presentamos las referencias de autor y de destinatarios en los *Tratados* dispuestas en un listado⁴⁴:

Tract.1 Destinatarios: *beatissimi sacerdotes* (passim). Autor anónimo que se expresa con plural de modestia.

Tract.2 Destinatario: Dámaso (en *incipit* y *explicit*). Autor anónimo que se expresa con plural de modestia.

Tract.3 Destinatarios anónimos (cf. *uobis, uoluntates uestras*); son adversarios del autor (cf. 3.55.20-23), que habla con autoridad y como portavoz, pero parece ostentar una dignidad inferior a los adversarios (cf. 3.55.1.ss. *libet me unum clamare pro totis, quia et ego spiritum domini habeo*).

Tract.4 Destinatarios: *dilectissimi* (4.58.24); *dilectissimi in deo* (4.58.9). El autor muestra una autoridad pastoral sobre el auditorio: *ego consiliator, ego testis* (4.60.15-16).

Tract.5 Destinatarios: *dilectissimi fratres* (5.64.4); *dilectissimi mihi* (5.67.8). Autor anónimo que muestra autoridad pastoral con sus exhortaciones: *uos hortor et moneo* (5.64.21).

Tract.6 Destinatarios anónimos: “en atención a vosotros” (6.70.2, 70.8, 80.1). El autor parece tener autoridad pastoral: *ego testis uester* (6.80.26).

Tract.7 Destinatarios: *dilectissimi fratres* (7.85.3). Autor anónimo que muestra autoridad pastoral con sus exhortaciones (7.85.2-16).

Tract.8 Destinatarios: *fratres* (8.87.16), *carissimi* (8.88.6). Autor anónimo que muestra autoridad exegética en sus interpretaciones de la Escritura: *mihi ... sacrae lectionis prouidentiam curiosius intuenti* (1.87.16)

Tract.9 Destinatarios anónimos “vosotros” (9.90.6, 90.8). Autor anónimo que muestra autoridad pastoral con sus exhortaciones (9.90.6ss.).

Tract.10 Destinatarios anónimos “vosotros” (10.99.4). Autor anónimo que muestra autoridad exegética en sus interpretaciones de la Escritura.

Tract.11: el autor es anónimo y el destinatario, de orden divino.

⁴³ Veronese 2004: 202.

⁴⁴ Respecto a las fórmulas de tratamiento, cf. comentario § 12.

A la vista de las referencias, parece clara una primera división en tres bloques: los tres primeros *Tratados* son protagonizados por eclesiásticos o cristianos en contextos no celebrativos. Los demás, salvo el último, son propios del género homilético. Se observa una menor confianza del autor hacia el auditorio en los dos *Tratados* intitulados *ad populum* por el código.

Si cruzamos los datos de los títulos con las referencias internas al autor y a los destinatarios, no parece haber un patrón común entre ellos que permita establecer agrupaciones diferentes a las establecidas por el orden y la temática: tres tratados de descargo; seis homiléticos, donde los dirigidos *ad populum* podrían establecer la nota distintiva entre los destinados al gran público, de los anteriores, compuestos para los miembros de la secta; y un tratado final de carácter litúrgico donde aparece una como recapitulación del pensamiento de todos los anteriores.

Sea cual sea el autor y el destino inicial de cada tratado, la recopilación en un mismo corpus habla de su unidad de pensamiento y, en tanto la traducción y el análisis pormenorizado de los mismos no acaben llevándonos de la conjetura actual a una distinta que pueda ser considerada como evidencia, lo más conveniente, para su análisis, es seguir considerándolos un *unicum* doctrinal y lingüístico con diversos tipos literarios.

En cuanto a la edición crítica, sería más adecuado, en aras de la verdad, hablar de dos ediciones: una real y otra *in nuce*. Así, junto con la edición original elaborada por Schepss, imprescindible por ahora, se da el hecho que en el momento actual contamos con las aportaciones, importantes y numerosas, de otros estudiosos, recogidas de modo no exhaustivo por Hamman⁴⁵. Dichas aportaciones deberán ser consideradas a la hora de elaborar una nueva edición crítica, necesaria después de más de un siglo sin novedades a este respecto ⁴⁶ (Los editores del *Corpus Christianorum* llevan anunciándola desde hace tiempo en su página web).

LENGUA Y ESTILO DE LA OBRA

Al presentar el estado de la cuestión de la investigación filológica, apuntábamos que los estudiosos destacan en la lengua de Prisciliano el gusto por los neologismos, por la sintaxis barroca –propia de un pensamiento oscuro e intrincado– que se manifiesta en

⁴⁵ Hamman recoge, en *PLS* 2 (1413-1483), las conjeturas y propuestas que hicieron en sus recensiones Kübler (1889), Petschenig (1889), Mohr (1890), y luego, en sus estudios, Paret (1891) y Svennung (1922). Hemos encontrado conjeturas aventuradas incluso por Thiele, editor de las cartas católicas en la colección *Vetus Latina* (26/1, 1960) al hilo de la lectura *unanimitatem* que da el manuscrito de Würzburg en el texto de 2Pe.2.10 (cf. *propter unanimitatem* en § 457).

⁴⁶ Excepción hecha de la interesante reconstrucción que Gros (1990) ofrece de la *Benedictio super fideles*.

el empleo abusivo de participios, concesivas polisémicas y períodos largos y complejos con hipotaxis en multinivel de difícil, por no decir imposible, acotación. Desde el punto de vista estilístico, los pocos que lo han estudiado coinciden en que Prisciliano es un excelente maestro de retórica que domina el arte del *animos mouere* y sabe atraerse con maestría la atención del oyente –como se ve, por ejemplo, en los períodos introducidos por violentas concesivas– pero que, al mismo tiempo, utiliza como pocos las estrategias argumentales que le ofrece su innegable formación retórica en orden a lograr sus objetivos.

Poco más se puede añadir a los trabajos anteriormente citados en el ámbito filológico. Lo único que merece la pena añadir sobre la lengua de Prisciliano es que refleja un pensamiento, en no pocas ocasiones, tan sumamente oscuro, como ya hemos dicho, que no es suficiente llegar a comprenderlo con una simple traducción, sino que es indispensable que la versión aparezca acompañada de un comentario satisfactorio⁴⁷.

Respecto del primer *Tratado*, cuya traducción nos proponemos, todo lo que no sea adelantar conclusiones pasa por presentar al lector una prueba fehaciente de que cuanto se ha dicho acerca de la complejidad del autor se puede comprobar en la organización de contenidos que se detecta en el exordio⁴⁸.

EL COMENTARIO AL TRACTATUS I DE PRISCILIANO: OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

PREMISA

Como punto de partida a la hora de acotar el ámbito de trabajo, hemos considerado el corpus de Würzburg como una unidad, cuya agrupación física permite que sea considerada como objeto principal de estudio a la hora de definir el pensamiento del autor y las razones internas que pudieron generar la trágica controversia en la que se vio envuelto. Se dan por buenas las ideas que más arriba se citan acerca de la autoría única, pero sólo como hipótesis de trabajo. No cabe duda de que sólo se puede llegar a

⁴⁷ Muchos estudiosos, desde diferentes disciplinas, insisten en esta necesidad. Como muestra, valgan los siguientes ejemplos: “quien pretenda conocer la ideología de los tratados debe en primer lugar traducirlos en lenguaje asequible, y analizarlos después” (Orbe 1981). “Hay que leer y releer y entreleer con toda atención esos discutidos tratados de Prisciliano y quedarse muchas veces a oscuras, y no desanimarse jamás” (García Conde 1946). “A nadie le debe caber duda de que la lengua de Prisciliano está necesitada de un detallado y detenido estudio” (López Pereira 1985). Los que se acercan al texto, en fin, sienten con Lavertujon que “*translater en français passable le latin de Priscillien, ce n'est pas une partie de plaisir à recommencer tous les jours*” (1889).

⁴⁸ Cf. la organización del exordio en p. 94.

conclusiones definitivas a este respecto con trabajos tales como un estudio conjunto del léxico y de otros procedimientos expresivos, así como del contenido. No obstante, sí podemos apuntar que las numerosas coincidencias observadas entre el *Tractatus I* y los restantes pueden significar, ya, una primera piedra de este nuevo edificio todavía por construir.

OBJETO DE NUESTRO TRABAJO

Ya hemos manifestado anteriormente que no nos parece posible ofrecer una traducción de los *Tratados* sin añadir un comentario que ayude al lector a comprender el texto, no sólo en toda su profundidad, sino, incluso, en su misma materialidad pues, en no pocas ocasiones, la traducción es correcta en la lengua término desde el punto de vista gramatical, pero carece absolutamente de sentido, dada la complejidad y el nivel de sofisticación del lenguaje técnico, principalmente teológico, aunque también jurídico, que nuestro autor maneja en los *Tratados*. El empleo de citas como recurso primordial para manifestar su pensamiento, muchas veces en centón, otras veces entreveradas unas con otras, requiere también mostrar al lector actual cuál es el sentido profundo de las mismas. De este modo se pretende superar la oscuridad del mensaje en un texto cuyo significado se supone evidente para los receptores de la época, pero cuyo sentido permanece oculto para todo aquél que ignore la tradición exegética en la que se apoya. En cuanto a la organización del discurso, es preciso identificar las estrategias empleadas por el autor y ofrecer una ordenación de los contenidos mediante epígrafes que permitan descubrir el proceso argumental e ideológico de cada tratado.

Habida cuenta de las limitaciones de tiempo a las que estamos sometidos los humanos, así como las de espacio, que afectan particularmente a quienes abordan un trabajo de investigación como el que nos ocupa, hemos restringido el ámbito de estudio únicamente al primer *Tratado*. Los motivos para preferir el *Apologético* son varios. El primero es que, debido a la extensión del mismo, casi un tercio de la obra transmitida por el códice, trabajamos con la unidad discursiva de mayor entidad que nos ofrece el conjunto de los *Tratados*. Desde el punto de vista temático es, sin lugar a dudas, el texto más importante, habida cuenta del contexto de controversia para el que es concebido. A esto se añade que, bajo la óptica del compilador de los *Tratados*, el hecho de que aparezca en primer lugar en el corpus nos permite aventurar su valor como texto basilar del pensamiento prisciliano, con lo que puede ser considerado y utilizado como punto de referencia para la interpretación de los demás. Este presupuesto no es óbice para que,

de modo recíproco, el resto de los *Tratados* pueda contribuir a despejar las oscuridades que presenta el primero.

En consecuencia, no se abordará, en estas páginas, la traducción o el comentario del resto de los *Tratados* ni, por supuesto, de la restante literatura prisciliana. Ello no significa que para llevar a buen puerto la tarea que nos proponemos no contemos con una traducción propia de los textos del corpus virceburguense, algunos de cuyos pasajes serán puestos a disposición del lector, necesariamente, a lo largo del comentario. Por otra parte, el comentario tampoco pretende tener en cuenta o recoger otras investigaciones que excedan lo filológico. Por ello, siempre que no sea indispensable, prescindiremos también de las valoraciones o interpretaciones que al respecto hayan podido hacer otros autores.

En cuanto al tono y a la temática del comentario, el lector comprenderá que, así como, por ejemplo, un comentario de las *Geórgicas* de Virgilio maneja en todo momento materiales específicos relativos a lo agrícola, así también un comentario sobre un texto teológico como el que pretendemos abordar debe centrarse en materiales propios de dicha área, cuales son las doctrinas, textos, léxico técnico, interpretaciones de la Escritura, métodos expositivos y argumentativos y un sinnúmero de elementos propios de este orden. Continuando con la analogía, del mismo modo que el comentarista de Virgilio se verá obligado a hacer posible al lector la comprensión del universo agrícola de las *Geórgicas*, será preciso, en ocasiones, poner al tanto al lector de este trabajo acerca de las cuestiones de orden teológico, así como del pensamiento cristiano de los primeros siglos, que exceden el conocimiento de quienes no somos técnicos en la materia.

CONTENIDOS Y PROCEDIMIENTOS GENERALES DEL COMENTARIO

Previa a su disposición en el comentario, de la que luego se hablará, en el proceso seguido se distinguen dos fases. En un primer acercamiento al texto se establece una traducción de primera hora, tras la fijación de la morfosintaxis. En esta primera fase se pretende la comprensión cabal de, al menos, el primer nivel textual⁴⁹. Con este resultado se elabora una primera división temática del texto.

⁴⁹ Cuando hablamos de primer nivel nos referimos al que, superada la corrección gramatical en la lengua término, pretende acceder al sentido formal, declarativo o plano, del texto. Otros niveles de mayor profundidad serían los intencionales abarcados por la pragmática, o los que parten de la comprensión

Dada la afición de nuestro autor a los términos y fórmulas abstractos y polivalentes, para la comprensión del texto es preciso acudir a la búsqueda de paralelos internos, tanto dentro del *Tratado* como en el resto de la compilación de Würzburg. El trabajo con *loci paralleli* procedentes del propio corpus ha sido muy fructífero, sobre todo para desvelar comportamientos morfosintácticos característicos del autor, precisar el sentido que ciertas fórmulas y algunos términos técnicos presentan en los *Tratados*, y explicar la distribución, según contextos, que a veces se observa en el empleo de sinónimos⁵⁰. Se ha preferido, en la medida de lo posible, no acudir a otros textos considerados como pertenecientes a Prisciliano o a su entorno (*Cánones*, el *Tratado sobre la Trinidad*), para evitar contaminar la presunta pureza doctrinal que pudiera encontrarse en los *Tratados* con eventuales deformaciones de la fuente original.

Cuando el trabajo con paralelos del corpus no es suficiente, y el pasaje, o incluso la expresión, no salen de su oscuridad o de su ambigüedad, una situación que, por desgracia, no es infrecuente, se acude a la búsqueda de paralelos externos, no sólo de los autores indicados por Schepss en el *index auctorum* –sobre cuyos textos trabaja el propio editor para elaborar el aparato de fuentes en su edición–, sino de toda la literatura latina y también, excepcionalmente, de la griega. Para ello resultan de incalculable ayuda los *corpora* textuales digitalizados. Los resultados, todo hay que decirlo, no han sido tan satisfactorios como cabría esperar. Llama poderosamente la atención el hecho de que nuestro autor, manejando un léxico de orden muy común en la literatura latina, logra componer con él sintagmas para los que es difícil, en muchos casos imposible, encontrar paralelos en la literatura que ayuden a fijar su sentido. Nuestro autor es original incluso a la hora de construir lo que llamaríamos expresiones hechas. Pese a la dificultad que acabamos de exponer, el trabajo con otros textos ha aportado datos sugerentes que permiten aventurar interesantes conclusiones a quienes decidan cotejar los *Tractatus* con la obra de otros autores⁵¹.

previa del autor, que se manifiestan de modo especial cuando utiliza cotextos externos para componer su propio texto.

⁵⁰ Esta tarea viene precedida de la digitalización del texto de los *Tractatus*, para lo cual hemos contado con la nunca suficientemente bien apreciada colaboración de D. Ángel Jesús Peñalver. El texto ya digitalizado se etiquetó convenientemente, con marcas de referencia a tratado, página y línea de la edición de Schepss, y se elaboraron las concordancias (con uno de los programas informáticos al uso).

⁵¹ La relativa afinidad ideológica de Prisciliano con Ambrosiaster que puso en evidencia Koch (1928) encuentra, sin duda, un argumento a favor en la más que probable vinculación lingüística entre ambos, aspecto éste que merece la pena estudiar y que podría resolver algunos de los enigmas que rodean a ambos autores.

En buena medida, la oscuridad del texto de Prisciliano tiene su causa en la presentación de su pensamiento a través de citas modificadas, hilvanadas o agrupadas en centón. Se trata, como es sabido, de un procedimiento discursivo muy frecuente en la literatura cristiana antigua. En nuestro autor dicha característica supone un problema añadido a la tarea de comprensión, dado que, por lo general, se abstiene de comentarios propios o desarrollos de las citas, y en su exposición parece apoyarse en el conocimiento exegético que tiene el receptor del mensaje. A ello hay que añadir que Prisciliano escribe en una época previa a la normalización occidental del texto sagrado, tras las traducciones latinas de Jerónimo, conocida como Vulgata, con lo cual se hace más complicado detectar posibles manipulaciones del texto que podrían orientar acerca de si nuestro autor está defendiendo subrepticamente originalidades doctrinales, o persigue otras intenciones, pues el cotejo de citas de la Escritura ha de efectuarse a veces sobre un amplio elenco de testimonios. Por todo ello es preciso trabajar con el material escriturario en dos niveles. En primer lugar se lleva a cabo el cotejo de las citas con la edición de *Vetus Latina*⁵² o, en su defecto, Sabatier⁵³. Frecuentemente se busca también la referencia del texto griego, de *Septuaginta* para textos veterotestamentarios⁵⁴, y de la edición crítica del Nuevo Testamento a cargo de Nestle y Aland. Con ello se comprueban las posibles modificaciones del texto y se evalúa su importancia en el mensaje transmitido por nuestro autor. Estudiada y evaluada la eventual modificación material de la cita, una segunda fase se dedica a la investigación sobre la tradición interpretativa (exegética) de cada cita en su contexto. Ello supone trabajar con el valor que dan a la referencia escrituraria otros autores cristianos, en

⁵² Bajo este título se edita la reconstrucción de las diferentes versiones latinas que circulaban por las comunidades cristianas del Imperio. La obra está realizada por el *Vetus Latina Institut*, con sede en la abadía de Beuron, bajo la dirección Roger Gryson. Aún falta la edición de la mayor parte de los libros del Antiguo Testamento, los Evangelios y algunas epístolas paulinas.

⁵³ Este benedictino reconstruyó a mediados del siglo XVIII la Biblia correspondiente la familia itálica de la *Vetus Latina*, conocida también como *Itala*. Recopiló, para ello, las citas contenidas en los escritos de sesenta Padres de la Iglesia, cotejó numerosos códices bíblicos y elaboró la primera edición científica de este género. En 1981, Brepols publicó la reimpresión de los tres volúmenes de que consta.

⁵⁴ La edición que hemos manejado siempre que ha sido posible ha sido la que se conoce como *Septuaginta Gottingensis*. La Akademie der Wissenschaften zu Göttingen está elaborando la edición crítica de los Setenta, nombre que recibe la versión griega del Antiguo Testamento. El criterio de selección de testimonios para el establecimiento del texto es novedoso por su mentalidad no restrictiva, toda vez que en su aparato crítico incluyen también testigos latinos de época patrística, entre ellos Prisciliano. En contadas ocasiones ha sido preciso acudir, incluso, a los *Hexapla* de Orígenes, admirable edición crítica del Alejandrino en la que se coteja el texto griego de Septuaginta con las versiones de Aquila, Símaco y Teodoción, así como con el texto hebreo.

especial, aunque no de modo exclusivo, aquellos cuyos textos se nos han transmitido en lengua latina⁵⁵.

Por último, es preciso contextualizar, a veces, ciertos aspectos del pensamiento de Prisciliano para su mejor comprensión. Esto concierne, sobre todo, a los que se refieren a las controversias en las que se ve envuelta la Iglesia de su tiempo: arrianismo, monarquianismo, modalismo, etc.

Interesa advertir que, previo al comentario, se incluye el texto del *Tratado* junto con la traducción. El texto de la edición de Schepss aparece modificado en algunas, contadas, ocasiones. Cuando esto sucede, se ofrece al lector la lectura de Schepss en nota al pie y se presenta en la caja del texto la nueva conjetura que hemos seguido para la traducción (cf. los cambios en *Tract.1.15.21 metes* por *metas*, *Tract.1.22.16 gehenna* por *gehennae*, *Tract.1.27.5 emedullabit* por *emedullauit*, *Tract.1.29.9 inanimitatem* por *unanimitatem* y *Tract.1.33.8 adseratione* por *abseratione*).

LOS NIVELES DEL COMENTARIO

El procedimiento de selección de cadenas textuales para someterlas a comentario viene determinado, en cada caso, por la relevancia del contenido y las necesidades del análisis. Hay cuestiones que se pueden aclarar mejor en el “nivel” del párrafo, y otras que requieren llegar hasta la palabra. Por ello encontraremos el comentario distribuido, primeramente, en introducciones a grandes bloques de texto (exordio, cuerpo central, *peroratio*). En un segundo nivel se presentan introducciones a párrafos con unidad temática propia. Por último, señaladas con la marca ‘§’, precedida de un número correlativo, se comentan frases, expresiones y palabras.

⁵⁵ El caso paradigmático de esta situación se encuentra en la traducción latina de las obras de Orígenes a cargo de Rufino.

TEXTO Y TRADUCCIÓN

Priscilliani Liber apologeticus.

3 Etsi fides nostra nullis uitae offendiculis inpedita secu-
rum catholicae dispositionis iter tendens ad deum libera sit,
5 tamen, quia zabolica obtrectatione pulsata in eo quod percuti-
tur plus probatur, gloriosum nobis uidimus, beatissimi sacer-
dotes, ut non redarguente conscientia, quamuis frequentibus
libellis locuti fidem nostram hereticorum omnium docmata damna-
uerimus et libello fratrum nostrorum Tiberiani, Asarbi et cete-
10 rorum, cum quibus nobis una fides et unus est sensus, cuncta
docmata quae contra Christum uideantur esse damnata sint
et probata quae pro Christo, tamen etiam nunc, quia id uultis,
sicut scriptum est parati semper ad confessionem omni
4 poscenti nos rationem de fide et spe quae est in no-
bis tacere noluimus, quod iubetis. Etenim confessione repetita
licet in oculis uestris sit omne quod uiuimus et constituti in
fidei luce nulla tenebrosae conuersationis secreta sectemur,
5 non abnuimus tamen, ut etiam ignorantibus nos satisfaceret, ne
quis in nos credens male alteris inueniabili errore peccaret, non
recusantes quin ostenderemus ore quod credebamus in
corde. Quamuis enim gloriari in his quae fuimus non oport-
teat, tamen non ita obscuro editi ad saeculum loco aut insipientes
10 uocati sumus, ut fides Christi et eruditio credendi mortem
nobis potius adferre potuerit quam salutem. Ad haec enim,
ut ipsi nouistis, peractis omnibus humanae uitae experimentis
et malorum nostrorum conuersationibus repudiatis tamquam in
portum securae quietis intrauimus. Agnoscentes enim quoniam

Libro apologético de Prisciliano

Aunque nuestra fe, que no está lastrada por ninguno de los tropiezos de la vida¹, es libre al encaminarse hacia Dios por la segura senda de la norma católica, sin embargo, dado que cuando es sacudida por una diabólica maledicencia sale más reforzada allí donde es golpeada, hemos considerado, bienaventurados sacerdotes, que es glorioso² para nosotros, *siendo así que no nos acusa la conciencia*³—y aunque al exponer nuestra fe en numerosos opúsculos hayamos condenado las enseñanzas de todos los herejes y en un libro de nuestros hermanos Tiberiano, Asarbo y los demás, con quienes compartimos una sola fe y un solo sentir⁴, hayan sido condenadas cuantas enseñanzas parecen contrarias a Cristo y aprobadas las que parecen estar a favor de Cristo—, el que también en esta ocasión, ya que así lo deseáis, no queramos silenciar, como dice la Escritura, *la razón de la fe y de la esperanza que hay en nosotros, siempre preparados para confesar ante todo el que nos lo pida*⁵: esto es lo que ordenáis.

Y, en efecto, ya que de nuevo se solicita nuestra confesión, si bien todo lo que vivimos está ante vuestros ojos y no andamos en pos de *secretos de ninguna tenebrosa* forma de vida, pues estamos asentados en la luz de la fe⁶, no nos oponemos sin embargo a que se dé satisfacción a quienes, incluso ahora, nada saben de nosotros, no sea que alguno, fiándose de otros equivocadamente, llegue a cometer un error imperdonable contra nosotros⁷, que no nos negamos a *proclamar con nuestra boca lo que creíamos con el corazón*⁸.

Pues aunque no se trata, aquí, de gloriarse en lo que fuimos, sin embargo, ni hemos sido engendrados al mundo en un lugar tan humilde ni recibimos la llamada⁹ en un estado de ignorancia tal¹⁰ como para que la fe en Cristo y la profundización en lo que creemos hayan podido acarreararnos la muerte antes que la salvación¹¹. A propósito de esto: como vosotros mismos sabéis, después de haber atravesado todas las experiencias de la vida humana y de haber rechazado el modo de vida¹² propio de nuestra maldad, hemos entrado como en un puerto de tranquila calma. En efecto, al reconocer que nadie, *si no ha renacido del agua y del Espíritu Santo, puede subir al reino de los cielos*¹³,

¹Cf. Hch.24.16.

²Cf. 1Pe.1.7.

³Cf. Sab.17.11 (LXX 17.10) 1Pe.3.16, 3.21.

⁴Cf. 1Pe.3.8.

⁵Cf. 1Pe.3.15.

⁶Cf. Rom.13.11-13.

⁷Cf. 1Pe.2.15.

⁸Cf. Rom.10.10.

⁹Cf. 1Pe.1.15.

¹⁰Cf. 1Pe.1.14.

¹¹Cf. 1Pe.1.10.

¹²Cf. 1Pe.1.5.

¹³Jn.3.5.

- 15 nemo nisi ex aqua et spiritu sancto renatus ascenderet in regna caelorum, castificauimus animas nostras ad obaudiendum fidei per spiritum et repudiatis prioris uitae desideriis, in quibus erubescimus, ad innouatae iter gratiae symbolum catolicae obseruationis accepimus, quod
- 5 tenemus, ut intrantes lauacrum, redemptionem corporis nostri, et baptizati in Christo induti Christum inanem saeculi gloriam respuentes ipsi uni uitam nostram sicut dedimus dedemus, qui peccatorum remissione concessa passus ipse pro
- 5 nobis et redemptionem animis nostris praestitit et salutem. Quis enim est qui legens scripturas et unam fidem unum baptisma unum deum credens hereticorum dogmata stulta non damnet, qui, dum uolunt humanis comparare diuina, diuidunt unitam in dei uirtute substantiam et magnitudinem Christi
- 10 tripertito ecclesiae fonte uenerabilem Binionitarum scelere partuntur, cum scriptum sit: ego sum deus et non est alius praeter me iustus et saluator non est praeter me, et: ego primus et ego posthaec et praeter me non est deus; quis sicut ego? item alibi: ego sum et ante me non fuit
- 15 alius et post me non erit similis mihi; ego deus et non est praeter me qui saluos faciat; et iterum Moyse dicente: dominus deus noster deus unus est, et Hieremias ait: hic est deus noster nec reputabitur alius absque eum qui inuenit omnem uiam sapientiae et dedit eam
- 20 Iacob puero suo et Istrahel dilecto suo; posthaec in terris uisus est et cum hominibus conuersatus est. Ipse est enim qui fuit est et futurus est et uisus a saeculis uerbum caro factus inhabitauit in nobis et crucifixus deuicta morte uitae heres effectus est ac tertia die resurgens factus
- 6 futuri forma spem nostrae resurrectionis ostendit et ascendens in caelos uenientibus ad se iter construit totus in patre et

*hemos purificado nuestras almas para la obediencia de la fe*¹⁴ por medio del Espíritu y, *tras rechazar los deseos de la vida anterior*¹⁵ *que nos avergonzaban*¹⁶, hemos recibido, para el camino de la gracia renovada, el símbolo de la observancia católica que ahora preservamos a fin de que, al entrar en el bautismo, *redención de nuestro cuerpo*¹⁷, y, después de bautizados en Cristo y revestidos de Cristo¹⁸, al rechazar la gloria vana del mundo¹⁹, entregásemos nuestra vida, como ya hemos hecho, al único que, otorgada la remisión de los pecados, tras padecer él mismo por nosotros²⁰, ofreció a nuestras almas no sólo la redención²¹, sino también la salvación²².

¿Quién, pues, que lea las Escrituras y crea en *una sola fe, un solo bautismo, un solo dios*²³, dejará de condenar las necias enseñanzas de los herejes? Éstos, al pretender comparar lo divino con lo humano, dividen la sustancia que se encuentra unida en el poder de dios, y la grandeza de Cristo, venerable en la fuente de tres caños de la iglesia, la trocean por culpa del crimen de los binionitas, aunque está escrito: *yo soy dios y no hay otro justo fuera de mí y no hay salvador fuera de mí*²⁴, y *yo soy el primero y soy el después de esto y fuera de mí no hay dios: ¿quién como yo?*²⁵; y en otro lugar: *yo soy y antes de mí no hubo otro y después de mí no habrá otro semejante a mí; yo soy dios y no hay fuera de mí quien salve*²⁶; y de nuevo cuando afirma Moisés: *el Señor nuestro dios, es el único dios*²⁷; y Jeremías dice: *éste es nuestro dios y ninguno otro será considerado como tal excepto él, que encontró todo el camino de la sabiduría y la entregó a su hijo Jacob y a Israel su predilecto; después de esto fue visto en la tierra y convivió con los hombres*²⁸.

En efecto, él es *quien ha sido, es y será*²⁹ y, contemplado por los siglos, *verbo hecho carne, habitó entre nosotros*³⁰ y, crucificado, fue constituido heredero de la vida³¹ una vez derrotada la muerte y, resucitando al tercer día, mostró, *hecho figura de lo venidero*³², la esperanza de nuestra resurrección, y, ascendiendo a los cielos, construyó

¹⁴ *1Pe.1.22.*

¹⁵ *Cf. 1Pe.1.14.*

¹⁶ *Rom.6.21.*

¹⁷ *Rom.8.23.*

¹⁸ *Cf. Gal.3.27.*

¹⁹ *Cf. Col.2.7, Gal.5.26, Filip.2.3.*

²⁰ *Cf. 1Pe.1.21.*

²¹ *Cf. Salm.48.9, Prov.13.8, Mt.20.28, Mc.10.45.*

²² *Cf. 1Pe.1.11.*

²³ *Ef.4.5.6.*

²⁴ *Is.45.21; cf. también Os.13.4.*

²⁵ *Is.44.6.7.*

²⁶ *Is.43.10.11.*

²⁷ *Dt.6.4.*

²⁸ *Bar.3.36-38.*

²⁹ *Ap.1.8.*

³⁰ *Jn.1.14.*

³¹ *Cf. 1Pe.3.22, Hb.1.2*

³² *Rom.5.14.*

pater in ipso, ut manifestaretur quod scribturn est: gloria in
 excelsis deo et pax hominibus in terra bonae uolun-
 5 tatis; sicut Iohannes ait: tria sunt quae testimonium di-
 cunt in terra aqua caro et sanguis et haec tria in
 unum sunt, et tria sunt quae testimonium dicunt in
 caelo pater uerbum et spiritus et haec tria unum sunt
 in Christo Iesu.

10 Et quia uultis nos ire per singula ut quod credimus elo-
 quamur, licet nostrum sit studere de uobis, tamen, quia secun-
 dum institutum dei, qui, cum operibus quis esset ostenderet,
 uoluit tamen quis esset a discipulis suis uel quis crederetur
 audire: quia uultis etiam nos uobis probare quod nostis, ueniam
 15 petimus si aut adserentes fidem nostram aut destruantes ea,
 quae ad deprauandas mentes infidelium error insinuat, latius
 eloquemur. Illorum enim culpa est, qui, dum plura in Christi
 homines mentiuntur, prolixius nos respuere ea, quae sibimet
 ipsis obiciunt, fecerunt. Anathema enim sit qui Patripassianae
 20 heresis malum credens catholicam fidem uexat, cum scribturn sit
 dicente Petro: tu es Christus, filius dei uiui, et alibi:
 qui habet filium, habet uitam, qui non habet filium,
 non habet uitam, et iterum ipso dicente: ego et pater
 unum sumus, adque alibi: ego in patre et pater in me;
 25 ad cuius rei testimonium accessit etiam in euuangelio daemo-
 niaca confessio dicens: tu es Christus filius dei; quid
 7 uenisti ante tempus perdere nos? Quod ideo positum
 nouimus, non quod daemonum testimonium deus uellet, sed ut
 homines ad imaginem et similitudinem dei facti deterioribus
 tormentis obligarentur, si ista nescirent, quae etiam dae-
 5 mones confitentur. Nobis autem unus deus pater, ex quo
 omnia et nos in ipso, et unus dominus Iesus Christus,
 per quem omnia et nos per ipsum. Ad quorum stultitiam
 Nouatiana accedit heresis, quasi uero crudescante semper errore

el camino para quienes se dirigen hacia él, todo él *en el padre* y *el padre en él*³³, para que se manifieste lo que está escrito: *gloria a dios en los cielos y paz a los hombres en la tierra de la buena voluntad*³⁴. Como dice Juan: *tres son las cosas que dan testimonio en la tierra: el agua, la carne y la sangre, y estas tres están en uno solo, y tres son las que dan testimonio en el cielo: el padre, el verbo y el espíritu, y estas tres son uno solo en Cristo Jesús*³⁵.

Y ya que queréis que vayamos punto por punto para exponer lo que creemos, si bien lo nuestro es de vosotros, así, que, conforme al designio de dios –que, aun cuando con sus obras mostraba quién era, quiso sin embargo escuchar de sus discípulos quién era o quién se pensaba que era– [que] queréis que también nosotros os mostremos lo que ya sabéis, pedimos perdón si nos extendemos demasiado al afirmar nuestra fe o al destruir aquello que el error de los infieles inculca para corromper las mentes: la culpa, ciertamente, la tienen aquellos que, al decir numerosas mentiras contra los hombres de Cristo, nos han llevado a rechazar con todo detalle aquello que se echan en cara mutuamente.

Por tanto, sea anatema quien, dando crédito a la maldad de la herejía patripasiana, injuria la fe católica, pese a que está escrito cuando dice Pedro: *tú eres el Cristo, el hijo de dios vivo*³⁶, y en otro lugar: *quien tiene al hijo, tiene vida, quien no tiene al hijo, no tiene vida*³⁷; y más adelante, donde dice éste mismo³⁸: *yo y el padre somos uno*³⁹, y en otro lugar: *yo en el padre y el padre en mí*⁴⁰; a este testimonio se añade en el Evangelio la confesión de un demonio, que dice: *tú eres Cristo, el hijo de dios; ¿por qué has venido a perdernos antes de tiempo?*⁴¹ Sabemos que esto está puesto no porque Dios quiera un testimonio de los demonios, sino para que los hombres, creados a imagen y semejanza de Dios⁴², sean castigados con peores tormentos⁴³ si ignoran las cosas que confiesen incluso los demonios. *En cambio para nosotros hay un solo dios, el Padre, del que todo procede y nosotros en él, y un solo señor, Jesucristo, por quien todo fue hecho y nosotros por él*⁴⁴.

A la estupidez de éstos se aproxima la herejía novaciana, como si ciertamente, con los repetidos bautismos, fueran purificados del error del pecado, que se agrava día a día, aunque esté testimoniado en las Escrituras del Apóstol: *un solo bautismo, una sola*

³³Cf. Jn.14.11.

³⁴Luc.2.14.

³⁵Cf. 1Jn.5.8.7 (Vulg. 1Jn.5.7.8).

³⁶Mt.16.16.

³⁷1Jn.5.12.

³⁸el Hijo.

³⁹Jn.10.30.

⁴⁰Jn.14.11.

⁴¹Mt.8.29, Mc.1.24.

⁴²cf. Gen.1.26.

⁴³Cf. Hb.10.29.

⁴⁴1Co.8.6.

peccati repetitis baptismatibus purgarentur, cum unum ba-
 10 ptisma unam fidem unum deum apostolica scriptura teste-
 tur et sciamus praeter id quam quod euangelizatum est
 nobis nec angelum de caelis si aliud dixerit audien-
 dum. Nos autem semel baptizati in Christo relinquentes
 15 ea quae praeterita sunt in priora nos extendentes
 adprehendere uolumus in quo adprehensi sumus, quo-
 niam praeter unum Christum Iesum uniti in fide aliut quam
 unius baptismatis praesidium non habemus, scientes quoniam
 Christus uenit in carne, ut peccatores saluos faceret
 et redemptos in sese ad perennis uitae instituta repararet. Qui
 20 autem negat Iesum Christum in carnem uenisse, hic
 antechristus est et perditio eius non indormiet dicente
 apostolo: qui negat filium nec patrem habet, qui autem
 confitetur filium et filium et patrem habet. Anethema
 autem sit doctrina Nicholaitarum partemque cum Sodoma ha-
 25 beat et Gomora quisque odibilia deo sacrilegia aut instituit aut
 sequitur. Anethema sit qui legens grifos aquilas asinos
 8 elefantos serpentes et bestias superuacuas confusibilis obseruantiae
 uanitate captiuus uelut mysterium diuinae religionis
 adstruxerit, quorum opera et formarum detestabilitas natura
 daemoniorum, non diuinarum ueritas gloriarum est. Hi sunt
 5 enim quorum deus uenter est et gloria in pudendis
 eorum: hi sunt qui dubios euertunt et ad perditionis suae
 excidia deducunt et sacramentum uocant, quod secundum scri-
 pturas dei perditionis nesciunt esse mysterium, et euntes in
 praecipitium, sicut profeta ait, facti sunt uelut spiritus
 10 in pinnis uolatilium et ideo confundentur ex sacrariis
 suis facti sicut equus et mulus quibus non est intel-
 lectus et digni sunt quorum deus Sol sit. Nos autem diui-
 narum scripturarum edocti uerbis etsi scimus quia nihil ido-

*fe, un solo dios*⁴⁵ y sepamos además que *fuera de lo que nos ha sido evangelizado, ni a un ángel de los cielos habría que escuchar si dijera otra cosa distinta*⁴⁶.

Nosotros, en cambio, bautizados en Cristo de una vez para siempre, *dejando atrás lo pasado, lanzándonos a lo que está por delante*⁴⁷, *queremos aprehender a quien nos ha aprehendido*⁴⁸, pues, excepto sólo Cristo Jesús, los que estamos unidos en la fe no tenemos otra cosa que la ayuda de un único bautismo, sabedores de que *Cristo vino en la carne para salvar a los pecadores*⁴⁹ y, a los en él redimidos, restituirlos para los designios de la vida eterna.

Ahora bien, *quien niega que Jesucristo vino en la carne, éste es el anticristo*⁵⁰ y su *perdición no se adormecerá*⁵¹, según dice el apóstol: *quien niega al hijo tampoco tiene al padre, pero quien confiesa al hijo, tiene al hijo y al padre*⁵².

Sea, también, anatema la doctrina de los nicolaítas y tenga parte con Sodoma y Gomorra⁵³ cualquiera que instaure o siga sacrilegios odiosos a Dios.

Sea anatema quien al leer⁵⁴ grifos, águilas, asnos, elefantes, serpientes y bestias despreciables⁵⁵, cautivado por la vanidad de tan errónea práctica⁵⁶, invente en falso una especie de misterio de religión divina; las obras de aquéllos y la abominación de sus formas son naturaleza de demonios, no la verdad de la gloria divina. Éstos son, ciertamente, aquéllos *cuyo dios es su vientre y cuya gloria reside en sus vergüenzas*⁵⁷. Son éstos los que trastornan a los vacilantes y los conducen a los abismos de su propia perdición y llaman sacramento a lo que ignoran que es, según las Escrituras de Dios, un misterio de perdición⁵⁸, y *marchando hacia el precipicio*⁵⁹ –como dice el profeta– se han convertido *como aire en plumas de volátiles* y, por ello, *quedan ofuscados por culpa de sus santuarios*⁶⁰, convertidos *como en un caballo y un mulo en quienes no hay inteligencia*⁶¹ y son dignos de que su dios sea el sol.

Empero, nosotros, instruidos en las palabras de las divinas Escrituras, aunque sabemos

⁴⁵Ef.4.5.6.

⁴⁶Cf. Gal.1.8.9.

⁴⁷Filip.3.13.

⁴⁸Filip.3.12.

⁴⁹ITim.1.15.

⁵⁰IJn.2.22 + 4.2

⁵¹Cf. 2Pe.2.3.

⁵²IJn.2.23.

⁵³Cf. Is.1.9.

⁵⁴Schepss: cf. Lev.11.13.44, Dt.14.12, Sab.11.15.

⁵⁵Sab.11.15.

⁵⁶Cf. Sal.30.7.

⁵⁷Filip.3.19.

⁵⁸Cf. 2Tes.2.7.

⁵⁹euntes in praecipitium: Schepss Os.4.13, Os.4.19. Nuestra opinión: cf. 2Cron.25.12 + Jdt.7.8. Otras: cf. Eclo.30.8, Eclo.23.30, Mt.8.30, Mt.15.14.

⁶⁰Os.4.19.

⁶¹Tob.6.17.

lum est in hoc mundo, sed quae sacrificant daemoniis
 15 sacrificant et non deo, elaboramus tamen, ut sicut scrib-
 tum est intellegentes uersutias sermonum et interpreta-
 tiones parabolarum et operantes, quod in deo sumus,
 nihil in nobis bestiarum figura habeat, sed totum Christi
 dei teneat disciplina, quia nulla communicatio est mensae
 20 domini et mensae daemoniorum, luci et tenebris,
 Christo et Beliae. Sicut et Iohannis de huiusmodi loquens
 ait: si quis adorat bestiam et imaginem eius, hic ac-
 cepit notam in fronte sua et in manu sua, et ipse alibi:
 uidi de mari bestiam ascendentem habentem cornua
 25 decem et capita septem et in capitibus eius decem
 diademata et nomen blasphemiae et erat similis pardo
 9 et pedes eius sicut ursi et os eius sicut os leonis et
 dedit ei draco sedem suam et uirtutem suam. Sicut et
 Daniel de hoc ipso ait: uidebam ecce quattuor uenti mit-
 tebant in mare magnum et quattuor bestiae ascende-
 5 bant de mari magnitudine alterutrum se excedentes
 et prima erat ut lea et pinnae eius ut aquilae et sur-
 rexit a terra et supra hominis pedes stetit et cor ho-
 minis datum est ei, et ecce alia bestia similis urso et
 una parte stetit et tria latera in ore eius et in medio
 10 dentium eius et dictum est ei surge et manduca car-
 nes multorum, et ecce alia bestia ut pardus et alae
 ei quattuor uolucres et quattuor capita bestiae et po-
 testas data est ei, et ecce bestia quarta horribilis et
 admirabilis et fortis uehementer et dentes eius ferrei
 15 et ungues aerei. Quae omnia posita in uisionibus suis pro-
 phetae legi ab omnibus uoluerunt et intellecta uitari et ideo, qui
 ista cognoscentes quid esset quod legerent non intellexerunt
 recte, cor eorum datum est bestiae et carnes deuorabuntur
 eorum; euanuerunt enim in cogitationibus suis et ob-
 20 scuratum est insipiens cor eorum et dicentes se esse
 sapientes stulti facti sunt et inmutauerunt gloriam in-
 corruptibilis dei in similitudinem imaginis corruptibilis
 hominis et uolucrum et quadripedum et serpen-
 tium et configurantes se prioribus ignorantiae uitae
 25 desideriis in ea quae non intellegunt inciderunt. Nos autem
 scientes quia lex spiritalis est et omnis profetia inter-

que *el ídolo nada es en este mundo, sino que, lo que sacrifican, a los demonios lo sacrifican y no a Dios*⁶², nos esforzamos, sin embargo, en que, como está escrito, descifrando *los artificios de las sentencias y las interpretaciones de las parábolas*⁶³ y poniéndolos en práctica, pues estamos en Dios, nada tenga en nosotros la figura de las bestias⁶⁴, sino que todo lo sustente la enseñanza de Cristo Dios, pues no hay ninguna comunión entre *la mesa de Dios y la mesa de los demonios*⁶⁵, entre la luz y las tinieblas, entre Cristo y Belial⁶⁶.

Así también Juan, hablando de manera semejante, dice: *si alguien adora a la bestia y a su imagen, éste recibe una marca en su frente y en su mano*⁶⁷; y el mismo en otro lugar: *vi subir del mar a la bestia, que tenía diez cuernos y siete cabezas, y en sus cabezas diez diademas y un nombre de blasfemia, y era parecida a una pantera, y sus patas como de oso y su boca como la boca de un león, y el dragón le dio su asiento y su fuerza*⁶⁸. Como también dice Daniel sobre esto mismo: *He aquí que veía que cuatro vientos se precipitaban contra el gran mar y que cuatro bestias subían desde el mar con majestad, adelantándose unas a otras, y la primera era como una leona y sus plumas como las de un águila; y surgió de la tierra y se irguió sobre pies de hombre y se le dio corazón de hombre; y he aquí que otra bestia semejante a un oso también se irguió de costado y [tenía] tres costillares en su boca y entre sus dientes y se le dijo: “levanta y come las carnes de muchos”; y he aquí otra bestia como una pantera y con cuatro alas de pájaro y con cuatro cabezas de bestia, y se le dio la potestad; y he aquí la cuarta bestia, horrible y espantosa y terriblemente fuerte, y sus dientes de hierro y sus uñas de bronce*⁶⁹.

Todas estas cosas, aparecidas en sus visiones, han querido los profetas que sean leídas por todos y que, una vez comprendidas, sean evitadas, y por ello, ha sido entregado a la bestia el corazón y serán devoradas las carnes de quienes, al conocer estas cosas, no han comprendido rectamente qué era lo que estaban leyendo; pues *se perdieron en sus pensamientos y se oscureció su insensato corazón y, mientras afirmaban que ellos eran sabios, se convirtieron en estúpidos, y cambiaron la gloria del dios incorruptible por la imitación de una imagen de hombre corruptible y de pájaros y cuadrúpedos y serpientes*⁷⁰ y, amoldándose a las anteriores apetencias de una vida de ignorancia⁷¹, cayeron en aquello que no entienden⁷².

Nosotros, en cambio, sabiendo que *la ley es espiritual*⁷³ y que toda profecía necesita

⁶²1Co.8.4 + 1Co.10.19.20.

⁶³Sab.8.8 (Schepss: Eclo.39.2).

⁶⁴Cf. Ap.16.2.

⁶⁵1Co.10.21.

⁶⁶2Co.6.14.15.

⁶⁷Ap.14.9.

⁶⁸Ap.13.1.2.

⁶⁹Dan.7.2-7.

⁷⁰Rom.1.21-23.

⁷¹1Pe.1.14.

⁷²2Pe.2.12 (cf. Jud.10).

⁷³Rom.7.14.

praetatione indiget, habentes Christum deum in sensu de-
 monstratorem, per quem etiam si aliter sentiremus et
 10 haec nobis reuelabantur, seruire instituimus iustitiae
 domini in sanctificationem, ut, sicut profeta ait, eradicatis
 nominibus Baalim ex ore nostro et exterminatis appel-
 lationibus eorum abiciamus a nobis, sicut scriptum est,
 5 testamentum quod est cum besteis agri et uolatilibus
 caeli et reptilibus terrae, agnoscentes quod haec omnia
 stipendia peccati sunt, quorum finis mors est, gratia
 autem et pax uita aeterna in Christo Iesu domino
 nostro. Sicut et Solomon ait: deus mihi dedit horum
 10 omnium quae sunt scientiam ueram, ut sciam dispo-
 sitionem orbis terrarum et uirtutem aelementorum,
 initium et consummationem et medietatem mensuum,
 mutationes et diuisiones temporum, anni cursus et
 stellarum dispositiones, naturas animalium et iras
 15 bestiarum, uim uentorum et cogitationes hominum,
 differentias arborum et uirtutes radicum, et omnia quae
 sunt absconsa et manifesta cognoui. Sicut et ipse ait:
 colebant quidam errantes muta reptilia et serpentes
 et bestias superuacuas et misit super illos multitudi-
 20 nem mutorum animalium in uindictam, ut scirent
 quia per quae peccat quis per haec et torquetur; sicut
 et Daud ait: circumdederunt me uituli multi, tauri pin-
 gues obsederunt me, aperuerunt in me os suum sicut
 leo rapiens et rugiens. Quod legens inpurus scismaticorum
 11 sensus aduertat et, si conuerti potest et potest non perire, non
 pereat, quoniam Daud sanctus non tauros timebat aut uitulos,
 sed sicut scriptum est: aduersarius uester diabolus sicut
 leo rapiens et rugiens circuit quaerens quem trans-
 5 uoret, cui resistite firmes in fide. Sicut et alibi scriptum est:
 noli esse leo in domo tua euertens domesticos
 tuos; sicut et ibi ait: non te extollas in cogitatione
 animae tuae uelut taurus, ne forte elidatur uirtus tua
 et per stultitiam folia tua comedat. Sicut et Daud ait:
 10 lingua mea adhaesit faucibus meis et in puluerem mor-
 tis deduxisti me, quoniam circumdederunt me canes
 multi; in quo tamen Daud sanctus, ut ostenderet quid in

*interpretación*⁷⁴, teniendo a Cristo Dios como desvelador de su sentido, por cuya mediación, *incluso si fuera otra nuestra forma de pensar, también nos serían reveladas estas cosas*⁷⁵, decidimos *servir a la justicia del Señor para la santificación*⁷⁶, para que, como dice el profeta, *arrancados de nuestra boca los nombres de Baal y exterminados sus apelativos*⁷⁷, alejemos de nosotros, como está escrito, *el pacto que existe con las bestias del campo y las aves del cielo y los reptiles de la tierra*⁷⁸, reconociendo que *todo esto es salario del pecado, y que su fin es la muerte, en tanto que la gracia y la paz son la vida eterna en Cristo Jesús nuestro Señor*⁷⁹.

Como también dice Salomón: *Dios me ha dado la verdadera ciencia de todas las cosas que existen para conocer la disposición del orbe de las tierras y la fuerza de los elementos, el principio y el fin y el medio de los meses, los cambios y las divisiones de las estaciones, el curso del año y la colocación de las estrellas, la naturaleza de los animales y la furia de las bestias feroces, la fuerza de los vientos y los pensamientos de los hombres, las variedades de árboles y las propiedades de las raíces, y he conocido tanto lo que está oculto como lo que aparece a la vista*⁸⁰. Y como también dice el mismo: *algunos, equivocados, daban culto a reptiles mudos, y a serpientes y a bestias despreciables, y envió sobre ellos, en venganza, multitud de animales mudos para que supieran que aquello en lo que uno peca, en ello recibe también su tormento*⁸¹; como también dice David: *me han cercado numerosos novillos, me han asediado toros cebados, abrieron su boca contra mí como un león rabioso y rugiente*⁸². Al leer esto, preste atención el impuro pensamiento de los cismáticos y, si puede convertirse y no perecer, no perezca, puesto que el santo David no temía ni a los toros ni a los novillos, sino que, como está escrito: *el diablo, vuestro enemigo, da vueltas alrededor como un león rabioso y rugiente buscando a quien devorar; ante él resistid firmes en la fe*⁸³. Así también está escrito en otra parte: *no seas león en tu casa trastornando a tus criados*⁸⁴; como también dice en ese mismo lugar: *no te engrías como un toro en las aspiraciones de tu alma, no sea que por ventura sea aniquilado tu valor y por culpa de tu necesidad devore tus propias hojas*⁸⁵. También dice David: *mi lengua está pegada a mi garganta y me has conducido al polvo de la muerte, pues me han cercado numerosos perros*⁸⁶; sobre esto, sin embargo, el santo David, para explicar lo que había dicho en la exclamación anterior, apostilla: *me rodeó una banda de malhechores*⁸⁷. Y también

⁷⁴2Pe.1.20.

⁷⁵Filip.3.15.

⁷⁶Rom.6.19.

⁷⁷Cf. Os.2.17 (LXX 2.19).

⁷⁸Os.2.20.

⁷⁹Rom.6.23.

⁸⁰Sab.7.17-21. Para los cambios en Sab.7.21, cf. Lc.8.17.

⁸¹Sab.11.16.17.

⁸²Salm.21.13-14.

⁸³1Pe.5.8.9.

⁸⁴Eclo.4.35 (LXX 4.30).

⁸⁵Eclo.6.2.3.

⁸⁶Salm.21.16.17a.

⁸⁷Salm.21.17b, Eclo.16.7 (LXX 16.6), 21.10 (LXX 21.9).

superiori exclamatione edixisset, subiecit synagoga peccantium obsedit me. Sicut et Eseias ait: canes sunt animae
 15 nescientes satietatem; sic denique et dominus deus noster loquens ad Iob profetam dixit: ostende mihi si iam adquiescit tibi leo aut monucerus seruiet tibi aut dormiet in cubili suo; et alibi ad ipsum deus: tu capies
 20 Leosiboram, animas quoque draconum timore inplebis, ut timeant in cubilibus suis sedentes in siluis et dolum facientes; et iterum alibi ad ipsum dicit dominus: tu adduces draconem in ancistro aut inpones ducatorium in nare eius aut pertundes labia ipsius et loquetur tibi molliter, ut constituat testamentum tecum et habeas eum in seruum aeternum; in quo Iob
 25 sanctus intellegens loquentem dominum et uolens etiam nobis intellectum aperire dictorum: quid, inquit, adhuc ego iudicor, domine, dum corripior et arguor, aut quod, domine, dabo responsum ad talia uerba, cum sim nihil? Et tunc dominus etiam nobis post futuris ad intellegendum se
 5 opus uerbi tribuens parabulam dicti per se sermonis exposuit dicens: noli, inquit, abalienare iudicium meum nec aestimes me aliter decreuisse nisi ut tu minus appareas iniustus; sed suscipe altitudinem et uirtutem et claritatem et honorem induere; relinque angelos irae
 10 et omnem in te iniuriosum et superbum extingue; disrumpe a te inpios et absconde in terra et facies eorum ignominia reple, ut sint sine honore, et tunc confiteberis quoniam potens est dextera mea saluare te. Etiam coram te fera sicut bos factus faenum manducat, cuius fortitudo in lumbis eius et uirtus in umbilico uentris et cauda erecta sicut cyparissus et nerui contorti sicut funes et latera eius petrae aerae et spina illius sicut paries ferreus, et hoc est initium
 15 factum angelis ad inludendum plasmae meae. Quae tamen omnia scrutantes scripturas, beatissimi sacerdotes, scimus quia propter nos scripta sunt, ut, qui bestiarum naturas dictas in parabolis intellegit, repudians quae sunt saeculi morum in se uitia castiget, sicut scribturn est in apocalypsi: ecce aquae, quas uidisti ubi sedet meretrix, populi et turbae sunt et gentes et linguae. Sicut et ibi Iohannis ait:

33 Quae tamen] Schepss, *Quaetam en.*

Isaías dice: *son perros las almas que no conocen la hartura*⁸⁸.

En fin, así también Dios nuestro Señor, dirigiéndose al profeta Job, dijo: *muéstrame si el león ya reposa junto a ti, o si el monocero estará a tu servicio o si va a dormir en su guarida*⁸⁹; y en otro lugar, Dios, dirigiéndose al mismo: *tú capturarás a la leosibora, y también llenarás de temor los espíritus de las serpientes para que tiemblen cuando se encuentren en sus guaridas y cuando maquinan asechanzas en los bosques*⁹⁰; y de nuevo en otro lugar le dice el Señor: *tú conducirás a la serpiente a su anzuelo o le colocarás la argolla en su nariz o agujerearás sus labios y te hablará con mansedumbre, para establecer un pacto contigo y para que la tengas por siempre como sierva*⁹¹; ante lo cual, el Santo Job, entendiendo que era Dios quien le hablaba y queriendo abrir también para nosotros la comprensión de tales palabras, dice: *Señor, ¿por qué aún estoy siendo juzgado, al tiempo que soy reprendido y puesto en evidencia? O ¿qué repuesta daré, Señor, a tales palabras, pues nada soy?*⁹² Y entonces el Señor, concediéndonos a nosotros, los que habíamos de venir después, la obra de su palabra para que le entiendiéramos, explicó la imagen de la sentencia pronunciada por él, diciendo: *no deseches mi juicio ni pienses que yo he tomado mi decisión por otro motivo, sino para que tú parezcas menos injusto; así que acepta revestirte de dignidad y de poder, de gloria y honor; abandona a los ángeles de la ira y destruye en ti a todo injurioso y soberbio; arranca de ti a los impíos y escóndelos bajo tierra y llena su rostro de ignominia para que estén sin honor, y entonces confesarás que mi diestra es la que puede salvarte. Incluso en tu presencia la fiera, convertida como en un buey, pasta el heno: su fortaleza está en sus lomos, y su fuerza en el ombligo del vientre, y su cola está enhiesta como un ciprés, y sus nervios retorcidos como maromas, y sus costados piedras de bronce, y su espinazo como un muro de hierro, y éste es el principio de mi plasma, hecho para los ángeles, para que se burlen de él*⁹³.

Ahora bien, bienaventurados sacerdotes, todas estas cosas, cuando escrutamos las Escrituras⁹⁴, sabemos que *han sido escritas por nuestra causa*⁹⁵, de modo que, quien conoce la naturaleza de las bestias mencionadas en las imágenes, rechazando lo que es propio de las costumbres del mundo, corrija en sí mismo sus vicios, como está escrito en el Apocalipsis: *he aquí que las aguas que has visto, donde se sienta la meretriz, son pueblos y turbas, y también naciones y lenguas*⁹⁶. Como también aquí mismo dice Juan: *cayó, cayó la gran Babilonia y se convirtió en vivienda de demonios,*

⁸⁸Is.56.11.

⁸⁹Cf. Num.24.9 + Job.39.9.

⁹⁰Job.38.39.40.

⁹¹Job.40.20-23.

⁹²Job.39.34.

⁹³Job.40.3.5-14 (LXX 8.10-19).

⁹⁴Jn.5.39.

⁹⁵1Co.9.10, Rom.4.24.23.

⁹⁶Ap.17.15.

cecidit cecidit Babylon magna et facta est habitatio
 daemoniorum, quia de ira fornicationis eius biberunt
 gentes; et ipse ibi: et flebunt plangentes se super illa,
 5 quia cum ipsa fornicati sunt et in deliciis eius uixe-
 runt. Sicut et apostolus ait: non est uobis conluctatio
 contra carnem et sanguinem, sed contra principes et
 potestates mundi huius rectores harum tenebrarum,
 aduersus spiritales nequitias in caelestibus. Sicut et Io-
 10 hannis ait: uidi de ore draconis et de ore bestiae et de ore
 pseudoprophetae spiritus tres inmundos sicut ranas et
 hi sunt spiritus daemoniorum, qui facientes signa pro-
 cedunt ad conturbandos reges orbis terrae. Denique, sicut
 initiati in Christo prima acceptae fidei rudimenta retinemus, sci-
 15 mus nos credidisse quod credimus deo et renuntiassse quod re-
 nuntiauimus zabulo et illud esse quod fera dicitur, deum autem
 esse quod Christus Iesus est. Sicut et apostolus ait: nec enim
 de bubus cura est deo, sed de nobis dicit, quoniam qui
 arat in spe debet arare et trituran spei suae fructum
 20 percipere. Nemo ergo nobis intellectum propriae peruersi-
 tatis adscribat; unusquisque uerbis suis condemnabitur
 et uerbis suis iustificabitur; nos quod credimus confitemur
 et scrutantes scripturas speciem daemoniorum respuentes
 intellegimus, sicut scribturn est, altitudinem satanae, scientes
 14 sicut apostolus ait, quoniam nemo nos liberauit de cor-
 pore mortis huius nisi gratia domini Iesu Christi, quia
 scribturn est: nisi credideritis, non intellegetis et alibi:
 intellectus bonus omnibus facientibus eum.
 5 Illud autem, beatissimi sacerdotes, quod idolicas formas,
 Saturnum Uenerem Mercurium Iouem Martem ceterosque deos
 gentilium protulerunt, etiamsi tam otiosi ad deum et nulla
 eruditi per scribturas fide uiueremus, tamen cum adhuc in con-
 uersatione mundialis stultitiae delectaremur, sapientia saeculari

*pues de la ira de su fornicación bebieron las naciones*⁹⁷; y el mismo en ese lugar: y *llorarán sobre ella dándose golpes, pues fornicaron con ella y vivieron en sus delicias*⁹⁸. De igual modo dice el apóstol: *para vosotros el combate no es contra la carne y la sangre, sino contra los príncipes y las potestades de este mundo que rigen estas tinieblas, contra las perversidades espirituales de los cielos*⁹⁹. E igualmente dice Juan: *vi que salían de la boca de la serpiente y de la boca de la bestia y de la boca del falso profeta tres inmundos espíritus como ranas y éstos son los espíritus de los demonios que, realizando señales, se dirigen a confundir a los reyes de toda la tierra*¹⁰⁰.

En fin, como iniciados en Cristo, conservamos los primeros rudimentos de la fe recibida¹⁰¹, sabemos que nosotros hemos creído porque hemos creído en Dios¹⁰² y que hemos renunciado porque hemos renunciado al diablo, y que él es al que se llama fiera, mientras que Dios es lo que es Cristo Jesús. Así también dice el apóstol: *en efecto, Dios no se preocupa de los bueyes, sino que habla de nosotros, puesto que quien ara debe arar en la esperanza, y el que trilla debe obtener el fruto de su esperanza*¹⁰³.

Que nadie, pues, nos adjudique la comprensión de su propia perversidad: *cada cual será condenado por sus palabras y por sus palabras será justificado*¹⁰⁴; nosotros lo que creemos lo confesamos y, *escrutando las Escrituras*¹⁰⁵, rechazando la casta de los demonios¹⁰⁶, comprendemos, como está escrito, *la profundidad de Satanás*¹⁰⁷, conscientes, como dice el apóstol, de que *nadie nos ha liberado de este cuerpo de muerte salvo la gracia del Señor Jesucristo*¹⁰⁸, pues está escrito: *si no habéis creído, no comprenderéis*¹⁰⁹; y en otro lugar: *la correcta comprensión para todos los que la ponen en práctica*¹¹⁰.

Por otra parte, bienaventurados sacerdotes, respecto a eso de que “dieron a conocer imágenes de ídolos”, como Saturno, Venus, Mercurio, Júpiter, Marte y demás dioses de los paganos: incluso en el caso de que hubiéramos vivido tan indiferentes a Dios, y sin instruirnos en la fe por medio de las Escrituras –cuando, por aquel entonces, disfrutábamos con la forma de vida de la estupidez mundana–, aunque en aquel tiempo, por culpa de la sabiduría del mundo, éramos poco provechosos para nosotros mismos, pese a todo conocimos realmente estas cosas, contrarias a nuestra fe, y al poner en

⁹⁷Ap.18.2.3.

⁹⁸Ap.18.9.

⁹⁹Ef.6.12.

¹⁰⁰Ap.16.13.14.

¹⁰¹Cf. 1Tim.5.12.

¹⁰²Cf. 2Tim.1.12.

¹⁰³1Co.9.9.10.

¹⁰⁴Mt.12.37.

¹⁰⁵Jn.5.39.

¹⁰⁶Cf. Mc.9.28 (ms. S.Germ.2).

¹⁰⁷Ap.2.24, 2Co.2.11.

¹⁰⁸Rom.7.24.25.

¹⁰⁹Is.7.9.

¹¹⁰Salm.110.10.

- 10 licet adhuc inutiles nobis, haec tamen fidei nostrae aduersa
cognouimus et deos gentilium deprahendentes risimus stultitias
saeculares et infelicitates, quorum tamquam ad ingenii instru-
ctionem opera legebamus. Sed si etiam in his professionis
nostrae fides quaeritur, anathema sit et fiat mensa eorum
15 in laqueum et in scandalum his, qui Solem et Lunam,
Iouem Martem Mercurium Uenerem uel Saturnum omnem-
que militiam caeli, quos sibi in caerimoniis sacrorum ritus
et ignarus deo gentilium error adsciuit, deos dixerit et qui eos,
cum sint idola detestanda gehennae digna, ueneratur, cum
20 scribturn sit: uae illi, qui dicit ligno uigila et surge et
lapidi exaltare; pereant cum diis suis, qui dicuntur siue
in caelo siue in terra; exterminet uitim sensus eorum,
15 sicut scribturn est, aper de silua et singularis ferus de-
pascatur eam. Nobis autem per gratiam domini Iesu Christi
absolutis a corpore mortis huius, sicut scribturn est, cadent
a latere mille et decem milia a dextris, ut secundum
5 scribturas induti armis dei ascendentes super basili-
scum et aspidem conculcemus leonem et draconem,
nullae similitudini idolicae infelicitatis obnoxii; de quo scribturn est:
quid prodest sculptili quia sculptum est? finxe-
runt illud conflatile, fantasma mendum et qui plasma-
10 uerunt illud, confusi sunt supra figmentum suum,
surda enim erant idola. Quorum propterea uel idolorum
superstitiones stultae uel formae peccaminum uel nomina dae-
monum uel mors ostenditur uitiorum, ut intellegentes tenebras
desideremus lucem domini et exclamantes scitote gentes nobi-
15 scum deus dirumpamus uincula eorum et proiciamus a
nobis iugum ipsorum nec in Aegyptiorum, sicut scribturn est,
studiis polluamur, quoniam dominus deridebit eos
et dominus subsannabit eos; de quibus Iohannis principem

evidencia a los dioses de los paganos, cuyos hechos leíamos como para instruir nuestra mente, hicimos burla de las tonterías del mundo y de sus depravaciones.

Pero si incluso en estas cuestiones se pide la fe de nuestra profesión, sea anatema, y *convíertase en su*¹¹¹ *mesa, para cepo y para tropiezo de éstos*¹¹², quien haya llamado dioses al Sol y la Luna, a Júpiter, Marte, Mercurio, Venus o a Saturno y a *toda la milicia del cielo*¹¹³ –a los que adoptó, en sus ceremonias, el ritual de los sacrificios y el error de los paganos, ignorante de Dios–, y aquel que, aunque son ídolos detestables dignos de la gehena, los venera pese a que está escrito: *ay de aquél que dice a la madera “vigila y ponte en pie” y a la piedra “levántate”*¹¹⁴; perezcan con sus dioses *quienes así son llamados, en el cielo o en la tierra*¹¹⁵; que *arrase la vid* de su pensamiento, como está escrito, *un jabalí del bosque, y que una fiera sin igual la devore*¹¹⁶.

Nosotros, en cambio, una vez que hemos sido liberados, por la gracia del Señor Jesucristo, de este cuerpo de muerte¹¹⁷, *caerán*, como está escrito, *mil de un lado y diez mil por la derecha*¹¹⁸, para que, conforme a las Escrituras, revestidos con las armas de Dios¹¹⁹, *elevándonos sobre el basilisco y el áspid, aplastemos al león y al dragón*¹²⁰, no sometidos a ninguna semejanza de idolátrica depravación. Sobre ello está escrito: *¿de qué le sirve a la estatua el que haya sido esculpida? Fabricaron una estatua de fundición, un fantasma engañoso, y quienes lo modelaron quedaron confundidos en su propia ficción, pues eran ídolos sordos*¹²¹.

Las estúpidas supersticiones de estos ídolos, las clases de pecados, los nombres de los demonios o la muerte debida a los vicios son mostradas para que, al comprender las tinieblas, deseemos la luz del Señor¹²², y al exclamar *sabedlo, pueblos, Dios está con nosotros*¹²³, *rompamos sus ataduras y arrojemos su yugo lejos de nosotros*¹²⁴ y, como está escrito, *no nos manchemos con las devociones de los egipcios*¹²⁵, pues *el Señor se reirá de ellos y el Señor hará burla de ellos*¹²⁶. Sobre esto, Juan, señalando al cabecilla de la depravación de los ídolos, dice: *es uno de los siete y marchará, el octavo,*

¹¹¹La mesa de los demonios.

¹¹²Rom.11.9 (Salm.69.23s.).

¹¹³Dt.17.3, 4Re 17.16, 21.3 etc.

¹¹⁴Habac.2.19.

¹¹⁵1Co.8.5.

¹¹⁶Salm.79.14.

¹¹⁷Cf. Rom.7.24.

¹¹⁸Salm.90.7.

¹¹⁹Cf. Ef.6.11, 1Tes.5.8.

¹²⁰Salm.90.13.

¹²¹Hab.2.18.

¹²²Cf. 2Co.6.14.

¹²³Is.8.9.8.

¹²⁴Salm.2.3.

¹²⁵Ez.20.7(18).

¹²⁶Salm.2.4.

idolicae infelicitatis ostendens ait: ex septem est et octauus
 20 in perditione ibit; de quibus et Solomon ait: non semi-
 nes in sulcis iniquitatis et non metes illa in septuplum;
 sic enim et ipse alibi: ante hominem uita et mors, aqua
 et ignis; ad quod uult porrigat manum. Hi sunt enim
 septem pastores et octo morsus hominum, secundum
 25 quod scriptum est operantes in filiis diffidentiae. Nobis
 autem uiuere Christus est, uita Christus est, fides Christus est,
 16 scientes quod chrisma habemus a sancto et non corruptibi-
 libus argento et auro redempti sumus de uana nostra
 conuersatione paternae traditionis, sed pretioso san-
 guine quasi agni incontaminati et immaculati Iesu
 5 Christi; in quo constitutos nemo nos depraedatur secun-
 dum philosophiam mundi et non secundum Christum.
 Fingant enim sibi Saturni aureum saeculum qui diligunt
 aurum: nobis diuina sapientia omni auro et argento et pre-
 tiosior lapide pretioso est; dicant deum suum Solem quibus
 10 gehennae ignis habitatio est et eius se confiteantur aelemen-
 tum, qui deum Christum nolunt sibi esse principium: nobis
 omnia quae sub sole sunt uana sunt et praesumptio per-
 uersi spiritus, scientes eum cum mundo esse perituum; con-
 fiteantur in malis suis deum Lunam qui circumducti omni
 15 uento doctrinae dies tempora et annos et menses ob-
 seruare disponunt; dicant sibi deum Martem qui adultero sibi
 Marte placuerunt et concupiscentiae carnis addicti fornicationibus
 obligantur, et facti uelut aeramentum sonans
 aut cymbalum tinniens deum suum Iouem iudicent patre
 20 suo sicut ille auctore perituri: nobis autem deus Christus
 Iesus est, qui, cum mortui essemus delictis, conuiuificauit
 nos, donans nobis omnia delicta et delens
 quod aduersus nos erat chirographum quod erat de-
 cretis contrarium, et tulit illud de medio adfigens
 25 cruci; principatus et potestates transduxit fiducia-

a la perdición¹²⁷; sobre lo cual también dice Salomón: *no siembres en los surcos de la iniquidad y no la cosecharás siete veces más*¹²⁸; así también el mismo, en otro lugar: *delante del hombre están la vida y la muerte, el agua y el fuego; que tienda su mano a lo que quiera*¹²⁹. Pues éstos son *siete pastores y ocho mordiscos de hombres*¹³⁰, según está escrito, *que actúan sobre los hijos de la desconfianza*¹³¹.

Para nosotros, en cambio, *vivir es Cristo*¹³², la vida es Cristo, la fe es Cristo, sabedores de que *tenemos el crisma que procede del santo*¹³³ y de que *no hemos sido rescatados de nuestra vana forma de vida, la de la tradición de nuestros padres, con plata y con oro corruptibles, sino por la preciosa sangre de Jesucristo, como la de un cordero incontaminado e inmaculado*¹³⁴; firmes en él, *nadie hace presa en nosotros conforme a la filosofía del mundo y no conforme a Cristo*¹³⁵.

Fabriquen, pues, para sí la edad dorada de Saturno los que aman el oro: para nosotros, la divina *sabiduría es más valiosa que todo el oro y la plata y la piedra preciosa*¹³⁶. Proclamen que su dios es el Sol quienes tienen por casa el fuego de la gehena y confiesen que son un elemento suyo quienes no quieren que Cristo Dios sea para ellos el principio: para nosotros, todo lo que hay bajo el Sol *es vano y presunción del espíritu* perverso¹³⁷, sabedores de que éste¹³⁸ ha de perecer con el mundo. Confiesen en sus maldades que la Luna es dios quienes, *embrollados con todo viento de doctrina*¹³⁹, deciden *observar los días, las estaciones y los años y los meses*¹⁴⁰. Digan que Marte es su dios quienes se han gozado con el adúltero Marte y, entregados a la concupiscencia de la carne, son empujados a la fornicación y, convertidos *como en bronce que suena o címbalo que retiñe*¹⁴¹, piensen que Júpiter es su dios, prestos a perecer con su padre, igual que aquél¹⁴² con su creador¹⁴³: para nosotros, en cambio, Dios es Cristo Jesús quien, *cuando estábamos muertos por nuestros delitos, nos convivificó, condonándonos todos los delitos*¹⁴⁴ y *aboliendo la orden que había contra nosotros, pues era contraria a lo decretado, y la quitó de en medio clavándola a la*

¹²⁷Ap.17.11.

¹²⁸Eclo.7.3.

¹²⁹Eclo.15.18.17 (LXX 17.16).

¹³⁰Mi.5.5.

¹³¹Ef.2.2.

¹³²Filip.1.20.21.

¹³³1Jn.2.20.

¹³⁴IPe.1.18-19.

¹³⁵Col.2.8.

¹³⁶Prov.16.16.

¹³⁷Eccl.6.9.

¹³⁸El Sol.

¹³⁹Ef.4.14.

¹⁴⁰Gal.4.10.

¹⁴¹ICo.13.1.

¹⁴²Marte.

¹⁴³Júpiter

¹⁴⁴Col.2.13, Ef.2.5.

liter, triumphans eos in semetipso. Qui enim daemonia talia colunt, similes diis suis percutientur gladio domini et nescientes uerum patrem et Christum deum dei filium similes
17 idolis suis facti apparebunt, sicut scriptum est: pater super filium, filius super patrem, nurus super socrum, socrus super nurum et inimici hominis domestici eius. Colant Mercurium deum qui terrenorum thesaurorum tiniantes sac-
5 culos adquirentes caduceum eius uenerantur aut sacculum: nos requirimus thesauros in caelis absconsos et inuisos, quos nec erugo adpraehendit nec tinia corrumpit, scientes quoniam diues non intrauit in regna caelorum, sicut scriptum est: age nunc, diuites, plangite ululantes super miseras
10 uestras quae superueniunt diuitiis uestris; putrue- runt et tiniauerunt uestes uestrae; aurum uestrum et argentum uestrum, quod reposuistis, in nouissimis diebus eruginabit et erugo eorum in testimonium uo-
15 bis erit et comedet carnes uestras sicut ignis. Nos autem scimus quia deus elegit pauperes mundi diuites fidei heredes regni. Uenerem autem uelut deum ueneren-
20 tur qui operantur turpitudines et reciprocam mercedem erroris secundum quod oportet expectant: nos autem respicientes in Abraham patrem nostrum et in Sarram parturientem, nos ecle-
sia matre editi et sapientia obstetricante producti tendimus ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi, donec occurramus omnes in unitatem fidei et agnitionem filii dei in
25 uirum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi. Et quamuis ad haec nemo idoneus sit, nostrum tamen potentem scimus deum, quoniam qui promisit potens est et facere; ipse enim dixit: quis sperauit in domino et confusus est, permansit in mandatis illius et derelictus est? Anathema sit qui Saclam Nebroel Samael Belzebuth Nas-

*cruz; hizo desfilar a principados y potestades pleno de confianza, mientras celebraba su triunfo sobre ellos en su misma persona*¹⁴⁵. En efecto, quienes veneran a tales demonios, igual que sus dioses serán atravesados por la espada del Señor, y los que no conocen al verdadero padre ni a Cristo Dios, Hijo de Dios, aparecerán convertidos en semejantes a sus ídolos, como está escrito: *el padre contra el hijo, el hijo contra el padre, la nuera contra la suegra, la suegra contra la nuera, y los enemigos del hombre, sus criados*¹⁴⁶.

Reverencien como dios a Mercurio quienes, acaparando apolilladas bolsas de tesoros terrenales, veneran su caduceo o su bolsa: nosotros buscamos *tesoros escondidos en el cielo e invisibles*¹⁴⁷, *de los que no se apodera la herrumbre ni corrompe la polilla*¹⁴⁸, sabedores de que *el rico no entrará en el reino de los cielos*¹⁴⁹, según está escrito: *ea pues, ricos, llorad aullando sobre vuestras miserias, que acompañan a vuestras riquezas; vuestros vestidos están podridos y apolillados; vuestro oro y vuestra plata, que habéis amontonado, se llenará de herrumbre en los últimos días y su orín será un testimonio para vosotros y se comerá vuestras carnes igual que el fuego*¹⁵⁰. Empero nosotros sabemos que *Dios eligió a los pobres del mundo como ricos en fe y herederos del reino*¹⁵¹.

Y a Venus venérenla como un dios quienes *se dedican a cosas vergonzosas y esperan recompensa a cambio de su error; según lo debido*¹⁵²: nosotros, en cambio, volviendo la mirada a nuestro padre Abraham y a la parturienta Sara, nosotros, engendrados por la madre Iglesia y paridos bajo su obstétrica sabiduría, nos encaminamos *a la consumación de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos corriendo a la unidad de la fe y al conocimiento del hijo de Dios como hombre perfecto, a la medida del tiempo de la plenitud de Cristo*¹⁵³.

Y aunque nadie sea apto para esto, sin embargo, sabemos que nuestro dios es poderoso, pues *quien hizo las promesas es igualmente poderoso para llevarlas a cabo*¹⁵⁴; pues él mismo ha dicho: *¿Quién esperó en el Señor y quedó confundido? ¿Quién permaneció en sus mandatos y fue abandonado a su suerte?*¹⁵⁵

Sean anatema quienes veneran, o dicen que hay que venerar, en una depravada santificación de ceremonias, a Saclas, Nebroel, Samael, Belcebú, Nasbodeo, Belial y

¹⁴⁵Col.2.14-15.

¹⁴⁶Lc.12.53 (Mt.10.35-36 [cf. Mt.7.6]) (ms. Cantabr.).

¹⁴⁷Cf. Is.45.3 (Schepss Mt.6.19).

¹⁴⁸Mt.6.20.

¹⁴⁹Mt.19.23.

¹⁵⁰Sant.5.1-3.

¹⁵¹Sant.2.5.

¹⁵²Rom.1.27.

¹⁵³Ef.4.12-13.

¹⁵⁴Rom.4.21.

¹⁵⁵Eclo.2.11.12 (LXX 2.10).

30 bodeum Beliam omnesque tales, quia daemones sunt, infelici
 18 caerimoniarum sanctificatione uenerantur aut dicunt esse uene-
 randos; quos omnes, sicut in scripturis dei legimus, contempta
 daemoniacae sapientiae adseueratione damnamus; in quaslibet
 enim se species formas nuncupationes zabolus inmutet, sci-
 5 mus quia nihil aliud potest esse quam zabolus, et siue Abad-
 don hebreice siue Apolleon grece siue latine Extermi-
 nans nuncupetur, siue bestia habens septem capita et
 decem cornua siue serpens ponatur aut draco, scimus quia
 zabolus est et secundum principem aeris huius spiritus
 10 qui operatur in filiis diffidentiae, in quibus et nos
 omnes conuersati sumus aliquando in desideriis carnis
 nostrae et facientes uoluntates carnis et cogitatio-
 num; de quo scribuntur in apocalypsi: et proiectus est de
 caelo draco magnus, serpens antiquus qui uocatur za-
 15 bolus satanas, qui seduxit orbem uniuersum et proie-
 ctus est in terram et angeli eius eum eo proiecti sunt.
 Et ideo qui talibus credunt uel qui tali se auctore sanctificant
 natura fili irae et perditionis ambulantes in tenebris, non mirum est,
 si in se imaginem dei et similitudinem denegantes et facti
 20 zabolo similes in uitiiis facturam hominis daemonibus adscribunt,
 de quibus bene apostolus ait: animalis, inquit, homo non
 percipit ea quae sunt spiritus dei; nec enim potest; stul-
 titiae enim illi est et non potest diiudicare; spiritalis
 autem disiudicat omnia, ipse autem a nemine disiudica-
 25 tur, et sicut scribitur est: qui carnis sunt quae carnis sunt
 sapiunt, qui uero spiritus quae sunt spiritus, et pruden-
 tia carnis mors est, prudentia autem spiritus uita et pax.
 Ac si uolunt scire, quid de singulis quae scribta sunt sentiamus,
 recte talibus cum Adam terreno et fera facto tenebrosae uitae
 30 unita cognatio est, sicut scribitur est: qualis terrenus, tales
 et terreni, qualis caelestis, tales et caelestes. Digni sunt
 19 quos in forma Cain et Lamec Euua parturiens, quae facta fue-
 rat mater omnium uiuentium, adulterata in deum et zabolicae
 seductioni consentiens Saclam sibi daemonem et deum dixerit et

todos sus semejantes, porque son demonios. A todos ellos, como leemos en las Escrituras de Dios, los condenamos tras despreciar su solemne afirmación de la sabiduría demoniaca¹⁵⁶. En efecto, en cualesquiera tipos, formas y denominaciones en que el diablo se transforme, sabemos que no puede ser otra cosa que el diablo y, ya sea llamado *en hebreo Abaddón, o en griego Apoleón, o en latín Exterminante*¹⁵⁷, ya se le presente como *bestia de siete cabezas y diez cuernos*¹⁵⁸, o como serpiente, o como dragón, sabemos que es el diablo y, *como príncipe de este aire, es el espíritu que actúa sobre los hijos de la desconfianza, entre quienes también todos nosotros hemos vivido otrora, en medio de los deseos de nuestra carne, y cumpliendo la voluntad de nuestra carne y de nuestros malos pensamientos*¹⁵⁹. Sobre él está escrito en el Apocalipsis: *y del cielo fue arrojado un gran dragón, serpiente antigua llamada diablo satanás, quien sedujo a todo el orbe y fue lanzado sobre la tierra, y con él fueron lanzados sus ángeles*¹⁶⁰.

Y, por esto, quienes creen en tales seres o quienes se consagran por medio de semejante maestro –*hijos por naturaleza de la ira*¹⁶¹ y *la perdición*¹⁶², *que andan en tinieblas*¹⁶³,– no sorprende que, al negar en sí mismos la imagen y semejanza de Dios, y asimilados en sus vicios al diablo, en sus debilidades atribuyan a los demonios la creación del hombre. Sobre ellos bien dice el apóstol: *el hombre animal no percibe aquello que es propio del espíritu de Dios; ni puede, de hecho*¹⁶⁴, *pues la estupidez está sobre él y no es capaz de juzgar; en cambio, el hombre espiritual juzga todo, en tanto que él mismo no es juzgado por nadie*¹⁶⁵, y, como está escrito: *quienes son de la carne gustan las cosas de la carne, pero quienes son del espíritu gustan las que son del espíritu, y la manera de pensar de la carne es la muerte, mientras que la manera de pensar del espíritu es la vida y la paz*¹⁶⁶.

Pero, si quieren saber qué pensamos de cada una de las cosas que están escritas, con toda seguridad esos tales tienen un estrecho parentesco con el Adán terrenal y convertido en fiera de vida tenebrosa, como está escrito: *como el terrenal, así los terrenales, como el celestial, así también los celestiales*¹⁶⁷. Dignos son de que a ellos, parándolos en figura de Caín y Lamec, Eva, que había sido hecha madre de todos los vivientes¹⁶⁸, tras haber cometido adulterio contra Dios, y aceptando la diabólica seducción, les diga que Saclas es su demonio y su dios y su marido, como está escrito en el profeta: *ea, llevad a juicio a vuestra madre, pues ésa no es mi esposa y yo no soy*

¹⁵⁶Cf. Sant.3.15.

¹⁵⁷Cf. Ap.9.11.

¹⁵⁸Cf. Ap.13.1.

¹⁵⁹Ef.2.2.3.

¹⁶⁰Ap.12.9.

¹⁶¹Cf. Ef.2.3.

¹⁶²Cf. 2Tes.2.3.

¹⁶³Cf. Ef.4.18, Job.24.7, Salm.81.5, Eccl.2.14, Is.59.9, Jn.1.6, 2.11.

¹⁶⁴*Nec enim potest: cf. Rom.8.7.*

¹⁶⁵1Co.2.14.15.

¹⁶⁶Rom.8.5.6.

¹⁶⁷1Co.15.48.

¹⁶⁸Cf. Gen.3.20.

maritum, sicut scribturn est in profeta: ecce iudicium ad
 5 matrem uestram iudicate, quia haec non est uxor mea
 nec ego sum uir eius et auferam fornicationem illius a
 facie plebis meae et moecationem eius a medio mamil-
 larum eius; item ibi: et auferam uestimenta mea et
 10 linteamina mea, ut non cooperiat turpitudinem suam,
 et denudabo spurcitiam eius in conspectu amatorum
 ipsius; et in Hieremia increpans dominus Hierusalem, quae
 facta est seruiens cum filiis suis, dicit ad eam: quomodo dicis,
 non sum polluta et post Bahal non abii? ecce respice in
 15 multitudine uias tuas et uide, ubi non fornicata sis. Et
 Ezechiel ait: haec dicit dominus radix tua de terra Ca-
 naam, pater tuus Amorreus et mater tua Cethea; sicut
 et alibi: nocti adsimilaui matrem uestram, similis est
 plebs mea non habenti scientiam. Sicut et in euangelio
 20 talibus dicit deus: uos estis filii zabuli et patrem zabu-
 lum habetis. Nos autem non ita didicimus Christum,
 sed in illo edocti, sicut est ueritas in Iesu, intellegimus
 quoniam lex spiritalis est, nos autem carnales uenundati
 sub peccato, et spiritalibus spiritalia comparantes elaboramus,
 ut sicut portauimus imaginem eius qui de limo est, cum
 25 uicti delictis ambulabamus in uitia, ita portemus imaginem
 20 eius qui est de caelo, et deponentes secundum priorem
 conuersationem ueterem hominem, qui corrumpitur se-
 cundum desideria erroris, renouemur in spiritu men-
 tis nostrae induentes nouum hominem, qui secundum
 5 deum creatus est in sanctitate et iustitia et ueritate.
 Scimus enim et nouimus quoniam dei figmentum sumus
 in operibus bonis, quae praeparauit deus, ut in illis
 ambulemus; sicut et Moyses ait: fecit deus hominem ad
 imaginem et similitudinem suam et inspirauit in
 10 faciem eius inspiramentum uitae et factus est homo
 in animam uiuam, et scimus quoniam Euua, quae seducta est
 et facta est in praeuaricatione, saluabitur per filio-
 rum procreatione, si permanserit in fide et recognoscens
 quod ex uiro suo sumpta est, et pariens filios in tristitia
 15 ad uirum eius erit conuersio illius; sicut scribturn est
 in profeta: propter hoc ecce ego, dicit dominus, conclu-
 dam uiam matris uestrae sudibus et non aedificabo

su marido, y voy a alejar su fornicación del rostro de mi pueblo y su adulterio de en medio de sus pechos¹⁶⁹; y también, en ese mismo lugar: y le quitaré mis vestidos y mis velos para que no oculte su vergüenza, y desnudaré su impudicia a la vista de sus amantes¹⁷⁰; y en Jeremías, cuando el Señor increpa a Jerusalén, que se ha convertido en esclava junto con sus hijos¹⁷¹, le dice: ¿Cómo afirmas: “no estoy manchada y no fui en pos de Baal?” Ea, vuelve tu mirada a tus caminos entre la muchedumbre y encuentra dónde no has fornicado¹⁷². Y dice Ezequiel: esto dice el Señor: “tu raíz procede de la tierra de Canaán, tu padre es amorreo y tu madre cetea”¹⁷³; como también, en otro lugar: he comparado a vuestra madre con la noche; mi pueblo es como aquél que no tiene conocimiento¹⁷⁴. De igual modo, también en el Evangelio dice Dios a esos tales: vosotros sois los hijos del diablo y tenéis por padre al diablo¹⁷⁵.

Sin embargo, nosotros no aprendimos así a Cristo¹⁷⁶, sino que, instruidos en él según la verdad que está en Jesús¹⁷⁷, hemos comprendido que la ley es espiritual, y nosotros carnales, puestos a la venta al pie de nuestro pecado¹⁷⁸ y, comparando lo espiritual con lo espiritual¹⁷⁹, nos esforzamos por que, así como hemos llevado la imagen de aquél que es de barro¹⁸⁰, cuando, vencidos por los delitos, andábamos errantes en medio de los vicios¹⁸¹, también llevemos la imagen de aquél que es del cielo¹⁸², y abandonando, después de nuestra vida anterior, al hombre viejo que se corrompe según los deseos de su error; seamos renovados en el espíritu de nuestra mente, revistiéndonos del hombre nuevo, que ha sido creado conforme a Dios en santidad, justicia y verdad¹⁸³.

Sabemos, pues, y conocemos que somos hechura de Dios en orden a las buenas obras que Dios ha preparado para que caminemos por ellas¹⁸⁴; como también dice Moisés: creó Dios al hombre a su imagen y semejanza y sopló en su rostro el soplo de la vida y el hombre fue convertido en ánima viva¹⁸⁵; y sabemos que Eva, que fue seducida y convertida en causa de prevaricación, será salvada por la procreación de sus hijos, si permanece en la fe¹⁸⁶, y, reconociendo que fue formada a partir de su marido¹⁸⁷, y

¹⁶⁹Os.2.2.

¹⁷⁰Os.2.9.10.

¹⁷¹Cf. Gal.4.25.

¹⁷²Jer.2.23.

¹⁷³Ez.16.3.45.

¹⁷⁴Os.4.5.6.

¹⁷⁵Jn.8.44.

¹⁷⁶Ef.4.20.

¹⁷⁷Ef.4.21.

¹⁷⁸Rom.7.14.

¹⁷⁹ICo.2.13.

¹⁸⁰ICo.15.49.

¹⁸¹Cf. Ef.2.1-2, Col.2.13.

¹⁸²ICo.15.49.

¹⁸³Ef.4.22-24.

¹⁸⁴Ef.2.10.

¹⁸⁵Gen.2.7 (cf. Gen.1.27).

¹⁸⁶ITim.2.14.15.

¹⁸⁷Gen.2.23.

iter eius et semitas suas non inueniet; persequetur
 amatores suos et non comprehendet eos et dicet ibo
 20 et reuertar ad uirum meum priorem quia melius mihi
 tunc erat quam modo. In quo nos intellegentes, liberati
 sicut scriptum est ab utero matris nostrae nec adque-
 scentes carni et sanguini, elaboramus et sicut eramus
 serui peccati in mortem, ita serui iustitiae sumus ad
 25 iustitiam, scientes quia etsi is qui a foris est homo
 noster corrumpitur, sed qui intus est renouatur et,
 21 sicut primus homo de terra de limo, ita manifestata
 sunt opera carnis, quae sunt adulteria fornicatio in-
 munditia inprudicia luxuria idolatria ueneficia inimi-
 citiae contentiones emulationes irae rixae dissensio-
 5 nes hereses inuidiae homicidia ebrietates comisationes
 et his similia. Inter quae Saclas et Nebroel daemones partem
 inter suos habeant; nam locum inter pudica et religiosa non
 quaerant. Ac sicut secundus homo de caelo caelestis
 ita manifesta sunt opera spiritus quae sunt caritas
 10 gaudium pax patientia longanimitas bonitas mansue-
 tudo fides continentia castitas benignitas et dilectio;
 in qua Christus apparens deus templum suum esse nos
 dixit et in eo, quod in nobis ipse sibi fecerat, habitare in nobis
 uoluit, sicut et profeta Iob ait: manus tuae finxerunt et
 15 fecerunt me; posthaec demutans deiecisti me; memor
 esto quoniam de luto finctum a terra iterum reuo-
 casti me et sicut lac me mulsisti et coagolasti sicut
 caseum; pelle et carne me induisti, ossa et neruos dis-
 posuisti; uitam uero et misericordiam posuisti aput
 20 me et uisitatio tua custodiuit spiritum meum.
 Et ideo repetito semper sermone: anathema sit qui negat Ie-
 sum Christum in carne uenisse, quia hic antechristus
 22 est; anathema sit qui negat Christum Iesum deum dei filium cru-

*pariendo hijos en la aflicción, vendrá su retorno a su marido*¹⁸⁸, como está escrito en el profeta: *dice el Señor: “he aquí que por esta causa voy a cortar el camino de vuestra madre con estacas y ya no construiré su sendero y ella no encontrará sus sendas; perseguirá a sus amantes y no los atraparé y dirá ‘iré y volveré junto a mi primer marido porque, a mí, mejor me iba entonces que ahora’”*¹⁸⁹.

En eso nos esforzamos nosotros, que comprendemos, *liberados* –como está escrito– *del útero de nuestra madre y no hallando descanso en la carne ni en la sangre*¹⁹⁰, y lo mismo que éramos esclavos del pecado para la muerte, así somos esclavos de la justicia para la justicia¹⁹¹, sabedores de que, *aunque nuestro hombre de fuera se corrompe, el de dentro, en cambio, se renueva*¹⁹², y de que, *lo mismo que el primer hombre es de tierra y de barro*¹⁹³, así también *se han manifestado las obras de la carne, que son los adulterios, la fornicación, la inmundicia, la impudicia, la lujuria, la idolatría, los envenenamientos, las enemistades, las rivalidades, los celos, las iras, las disputas, las disensiones, las herejías, las envidias, los homicidios, las borracheras, las orgías y otras cosas semejantes*¹⁹⁴. Que los demonios Sacas y Nebroel tengan parte en ellas junto con los suyos; no busquen su lugar, ciertamente, en medio de lo que es púdico y piadoso. Y así como *el segundo hombre es del cielo y celeste*¹⁹⁵, de igual modo *quedan de manifiesto las obras del espíritu, que son la caridad, la alegría, la paz, la paciencia, la longanimidad, la bondad, la mansedumbre, la fe, la continencia, la castidad, la benignidad y el amor*¹⁹⁶.

Cristo Dios, al manifestarse en ésta¹⁹⁷, dijo que somos su templo y quiso habitar en nosotros¹⁹⁸, en aquél que él mismo se había construido para sí en nosotros, según dice también el profeta Job: *tus manos me modelaron y me crearon; tras esto, cambiando de parecer, me apartaste; acuérdate bien de que, modelado con barro de la tierra, de nuevo volviste a llamarme y como leche me mezclaste y me cuajaste como queso; de piel y carne me revestiste, colocaste huesos y nervios; además depositaste en mí vida y misericordia y tus visitas preservaron mi espíritu*¹⁹⁹.

Y, por ello, en palabras una y otra vez repetidas, sea anatema *aquél que niega que Jesucristo vino en la carne, pues ese tal es el anticristo*²⁰⁰; sea anatema quien niega a Cristo Jesús, Dios hijo de Dios, crucificado por nosotros, como dice el profeta: *éste*

¹⁸⁸Gen.3.16.

¹⁸⁹Os.2.6.7.

¹⁹⁰Gal.1.15.16 (+ Rom.6.18).

¹⁹¹Cf. Rom.6.16.18.

¹⁹²2Co.4.16.

¹⁹³1Co.15.47.

¹⁹⁴Gal.5.19-21.

¹⁹⁵1Co.15(14).47.

¹⁹⁶Gal.5.19.22.23.

¹⁹⁷Sc. en la carne.

¹⁹⁸Cf. 1Co.3.16, 6.19, 2Co.6.16.

¹⁹⁹Job.10.8-12.

²⁰⁰1Jn 2.22 + 4.2

cifixum pro nobis, dicente profeta: hic peccata nostra portat et pro nobis dolet, et iterum Paulus nihil se aliud scire testatur nisi Iesum Christum et hunc crucifixum; anathema sit qui negat clavis adfixum uel aceto potatum uel felle dominum deum nostrum, cum ipse dixerit ad discipulos suos: mitte manus in fissuras plagarum manuum mearum, et scriptum in euangelio legimus: et acceperunt spungiam plenam aceto et felle et potauerunt eum et dixit consummatum est.

10 Quae omnia secundum institutum suum scismatici uel heretici interpolantes scripturas et sensum infelicitatis suae diuinis sermonibus inserentes falsa ueris et catholicis mendacia miscuerunt. Anathema sit qui Manetem et opera eius doctrinas adque instituta non damnat; cuius peculiariter turpitudines persequentes gladio, si fieri posset, ad inferos mitteremus ac si

15 quid est deterius gehenna tormentoque peruigili, ubi neque ignis extinguitur neque uermis emoritur. Quorum diuino iudicio ut impuritas non lateret, etiam saecularibus iudiciis mala prodita sunt. Extra enim ea quae erraticis sensibus adserentes Solem et Lunam rectores orbis terrarum deos

20 putauerunt, cum scriptum sit quid lucidius sole et hic deficiet: ita infelicitum sacrilegiorum stultitias ampliarunt, ut obpressas caecitate mentes, quo nefarius obligarent, religiosius consecrare se dicerent. Anathema sit qui Nicolaitarum fornicationes et multimoda ostensa in scripturis cum discipulis et doctoribus suis daemones non damnat uel qui eorum opera sectantur. Pereant qui Ofitarum in se perfidiam receperunt et

5 filii uiperarum facti similem sibi deum suum et dominum confitentur. Et quia longum est ire per singula, omnes hereses, quas sibi homines mente corrupti et naufragi a fide uel ex

10 canonicis scripturis uel ex apocryphis fabricarunt supra ea quae scripta sunt, unus aduersus alterum inflatus pro alio, et quidquid aut Saturnina heresis induxit aut Nouatiana protulit aut Basilide docente monstrauit aut Arriana collegit aut Patre-

15 passiana erudiit aut Homuncionita mentita est aut Catafriga persuasit aut arripuit Borborita: catholico et deo Christo credenti

15 gehenna] Schepss, *gehennae*.

*lleva nuestros pecados y sufre por nosotros*²⁰¹, y, de nuevo, Pablo declara que *él no sabe otra cosa que no sea Jesucristo, y éste crucificado*²⁰²; sea anatema quien niega que el Señor Dios nuestro estuvo sujeto con clavos o que bebió vinagre o hiel, siendo así que él mismo dijo a sus discípulos: *mete tus manos en las hendiduras de las llagas de mis manos*²⁰³, y en el Evangelio leemos lo que está escrito: *cogieron una esponja mojada en vinagre con hiel y le hicieron beber*²⁰⁴ y dijo “*está consumado*”²⁰⁵. A propósito de todo esto, los cismáticos o los herejes, conforme a lo que acostumbran, interpolando las Escrituras e insertando en los textos sagrados el pensamiento de su propia depravación, mezclaron lo falso con lo verdadero y lo mendaz con lo católico.

Sea anatema quien no condene a Manes y sus obras, sus doctrinas y sus costumbres. En especial, sus desvergüenzas, persiguiéndolas con la espada si fuera posible, las mandaríamos a los infiernos, y a lo que sea peor, si tal hay, que la gehena y el tormento eterno, *donde ni se extingue el fuego ni el gusano muere*²⁰⁶. A fin de que su impureza no quedara oculta en el juicio divino, incluso en los juicios seculares han sido puestas de manifiesto sus maldades. En efecto, aparte de lo que creyeron con sus equivocadas mentes, afirmando que el Sol y la Luna son dioses que rigen todo el orbe, aunque está escrito: *qué hay más luminoso que el Sol –y éste se apagará*²⁰⁷–, acrecentaron las estupideces de sus depravados sacrilegios hasta el punto de afirmar que consagraban de modo más concienzudo las mentes que eran víctimas de la ceguera –a fin de encadenarlas de un modo más impío–.

Sea anatema quien no condena las fornicaciones de los nicolaítas y los multiformes demonios exhibidos en sus escritos, juntamente con sus discípulos y doctores, o quienes siguen sus obras. Perezcan quienes recibieron en su corazón la perfidia de los ofitas y, convertidos en hijos de víboras, confiesan que su dios y señor es semejante a ellos.

Y, como resulta tedioso recorrer, una por una, todas las herejías que para sí fabricaron *hombres corruptos de mente y náufragos de la fe*²⁰⁸ –bien a partir de las escrituras canónicas, bien a partir de las apócrifas, yendo más allá de lo que está escrito, cada uno de ellos engreído contra otro en defensa de un tercero–, y todo lo que inculcó la herejía de Saturnino, o profesó la novaciana, o Basílides mostró en sus enseñanzas, o recogió la arriana, o enseñó la patripasiana, o imitó la homuncionita, o instigó la catafrigia, o se atribuyó la borborita, lo condenamos, con boca católica y creyente en Dios Cristo, así como a todos los que siguen tales cosas, las enseñan o quisieran defenderlas. Sus enseñanzas todas las hemos destruido con la luz de los divinos

²⁰¹Is.53.4.

²⁰²1Co.2.2.

²⁰³Jn.20.25.27 (+ 4Esdr.16.29).

²⁰⁴Jn.19.29 + Mt.27.48 + Salm.68.22.

²⁰⁵Jn.19.30.

²⁰⁶Mc.9.43 (Is.66.24).

²⁰⁷Eclo.17.30 (LXX 17.31).

²⁰⁸2Tim.3.8 (+ 1Tim.1.19).

ore cum omnibus, qui haec sequuntur aut docent aut uoluerint adserere, damnamus; quorum dogmata omnia diuinorum testimoniorum apud nos luce dissoluimus, non quod sufficientes
 20 simus cogitare aliquid nobis tamquam ex nobis ipsis, sed sufficientia nostra ex deo est.

Inter quae tamen nouum dictum et non dicam facto, sed et relatione damnabile nec ullo ante hoc heretico auctore prolatum sacrilegii nefas in aures nostras legens Itacius induxit
 24 magicis praecantationibus primitiuorum fructum uel expiari uel consecrari oportere gustatus unguentumque maledicti Soli et Lunae, cum quibus deficiet, consecrandum: quod qui legit protulit credidit fecit habuit induxit, non solum anathema maranatha,
 5 sed etiam gladio persequendus est, quoniam scriptum est: maleficos non sinetis uiuere. Sibi itaque habeant adinuationes hereticorum nefarias et dignas gehennae interpretationes, sibi teneant scismaticorum calumniae multiuolas uoluntates: tabernaculum Christi dei et templum quod est in
 10 nobis nemo conuellet. Illi legentes scripturas saxeum corneum lapideum deum putent: nobis in omni scriptura, sicut scriptum est, unicornis est deus, nobis petra Christus, nobis lapis angularis Iesus, nobis hominum homo Christus. Illi tamquam fili perditionis et zaboli credant se zaboli inbre saturari: nobis omnipotens
 15 deus est, qui aduocat aquam maris et spargit eam super faciem totius terrae et pluuiam matutini et serotini inbris indulget. Et si uolunt infelices ipsi nosse, qualis sit deus eorum cui credunt: ipse est, sicut scribitum est in profeta, fera quae sub omni arbore dormit secundum
 20 siluam et papyron et butomon; ipse est secundum quod scribitum est in Iob dicente domino: in gyro dentium eius timor, uiscera eius aspedes aereae et uinculum eius sicut myritis lapis; non transiet eum spiritus; in aesternutatione eius adaperietur splendor; oculi eius
 25 similes Lucifero; de ore eius exeunt lampades arden-

testimonios a nuestro alcance, *no porque nos veamos capaces de pensar algo por nosotros, como si procediese de nosotros mismos, sino porque nuestra capacidad procede de Dios*²⁰⁹.

Mas entre éstas, Itacio, formulando en nuestra presencia un nuevo precepto, un sacrilegio horroroso, no diré condenable ya por el hecho, sino incluso por su declaración, y no proclamado hasta ahora bajo la autoridad de ningún hereje, ha incitado a la conveniencia de que se purifique o se consagre, mediante mágicos ensalmos, la degustación de las primicias de los frutos, y a la obligación de consagrar un ungüento contra la maldición al Sol y a la Luna, con quienes perecerá²¹⁰. Quien recitó, proclamó, creyó, practicó, sostuvo e inculcó semejante cosa, no sólo sea *anatema maranata*²¹¹, sino que incluso debe ser perseguido con la espada, pues está escrito: *no dejaréis vivir a los hechiceros*²¹².

Por tanto, que las invenciones de los herejes guarden consigo sus interpretaciones nefastas y dignas de la gehena, quédense con sus caprichosos deseos las calumnias de los cismáticos: nadie destruirá el tabernáculo de Cristo Dios y el templo que hay en nosotros.

Que piensen, cuando lean las escrituras, que Dios es rocoso, córneo, pétreo: para nosotros en toda la Escritura, tal y como está escrito, *el unicornio es Dios*²¹³, para nosotros *la roca es Cristo*²¹⁴, para nosotros *la piedra angular, Jesús*²¹⁵, para nosotros *el hombre entre los hombres es Cristo*²¹⁶. Que ellos, como hijos de la perdición y del diablo, crean que son empujados por la lluvia del diablo: para nosotros *omnipotente es Dios, que llama al agua del mar y la esparce sobre la faz de toda la tierra*²¹⁷, y *concede la lluvia del aguacero matutino y vespertino*²¹⁸.

Y si esos mismos impíos quieren conocer cuál es su dios, en el que creen, él es, como está escrito en el profeta, *una fiera que duerme al pie de cualquier árbol, junto a la maleza, el papiro y el carrizo*²¹⁹; él es, según lo que está escrito en *Job*, cuando dice el Señor: *su temor en el cerco de sus dientes, sus entrañas son víboras de bronce y su tendón como piedra de mirra; no le traspasará el espíritu*²²⁰; *un resplandor se expandirá en su estornudo; sus ojos son similares a Lucífero; de su boca salen antorchas encendidas y una bola de fuego; sus narices despiden el humo de un ardiente*

²⁰⁹2Co.3.5.

²¹⁰Itacio. Cf. *Eclo.*17.30.

²¹¹1Co.16.22.

²¹²Ex.22.18 (LXX 22.17).

²¹³cf. *Num.*23.22, *Dt.*33.17.

²¹⁴1Co.10.4 (mss. Sangerm, Reg. seu Clarom.).

²¹⁵Ef.2.20, *1Pe.*2.5.

²¹⁶Cf. *1Tim.*2.5.

²¹⁷*Am.*5.8, *Job.*5.10.

²¹⁸Cf. *Jo.*2.23 (+ *Iubil.*20.9).

²¹⁹*Job.*40.16 (LXX 40.21).

²²⁰*Job.*41.5-7.

25 tes et globus ignis; nares eius efflant fumum furna-
 cis ignis ardentis; flammae carbonum anima eius et
 incendia de lingua eius procedunt; in collo eius con-
 moratur uirtus et ante illum praecurrit perditio; ipse
 5 est, sicut et alibi profeta ait, qui reputat petram sicut sti-
 pulam et inridet terrae motum; cubile eius est sodes
 acutae et omne aurum quod est sicut mare tamquam
 lutum sub ipso est; feruere facit pontum sicut aeneum
 et fretum sicut speculum aestimat, tartarum uero abys-
 10 si sicut captium aeternale; non est factum quicquam
 simile illi in terra quod inludatur ab angelis meis;
 omnem excelsum uidet et ipse est rex omnium quae
 in aquis sunt. Nobis autem deus Christus Iesus est qui
 dixit: omne meum est quod est sub caelo, et testis
 15 fidelis primogenitus ex mortuis in medio candelabro-
 rum aureorum similis filio hominis apparuit uestitus
 tunica talari et praecinctus ad ubera zona aurea et
 capilli capitis eius albi tamquam lana et tamquam
 nix et, sicut scriptum est, oculi eius tamquam flamma
 20 ignis et pedes eius similes aeramento turino eiecto
 furnace et uox eius sicut uox aquarum multarum
 et in dextera manu sua tenet stellas septem et de ore
 eius exit gladius ex utraque parte acutus et facies
 eius sicut sol lucens in uirtute sua. Hic est qui habet
 25 clauas mortis et inferni; hic est cuius nomen in cal-
 26 culo nouo albo scribuntur, quod nemo habet nisi qui
 accepit. Si enim scismaticis non facimus scandalum,
 quod nomen deus in calculo nouo legimus inscriptum, qui
 in omni littera siue hebrea siue latina siue graeca in omne
 5 quod uidetur aut dicitur rex regum et dominorum do-
 minus est; in quibus linguis etsi titulus crucis ponitur,
 diuinum tamen deo testimonium litteratur sicut et in profetis
 dei; in quo Hieremias proposito hebreicae litterae caractere
 fleuit in planctibus, Dauid exultauit in psalmis, ut in nomine
 10 Iesu omne genu curuatur caelestium et terrestrium et
 inferorum et omnis lingua confiteatur deo. Ipse est
 enim de quo scribuntur: uicit leo de tribu Iuda; sed
 nobis leo non est deus, sed sicut scribuntur quid dulcius
 melle et quid fortius leone? ipse est de quo scribuntur
 15 est: ceruus amicitiae et pullus gratiarum sermonetur
 tibi; sed nobis non est deus ceruus aut pullus, sed sicut

*fuego de horno; su alma, llamas de carbones, y llamaradas salen de su lengua; en su cuello reside su fuerza y delante de él corre la perdición*²²¹; él es, como también dice el profeta en otro lugar, *aquél que considera la piedra como paja y se burla de las sacudidas de la tierra; su guarida son estacas agudas, y todo el oro, que es como el mar, parece lodo a sus pies; hace hervir el ponto cual si fuera un caldero, y el mar vale para él tanto como un espejo, y el tártaro del abismo como un eterno cautivo; sobre la tierra no se ha hecho nada semejante a él que sirva de diversión para mis ángeles; domina con la vista a todo arrogante y él mismo es rey de todo lo que hay en las aguas*²²².

Para nosotros, en cambio, Dios es Cristo Jesús, quien dijo: *mío es todo lo que hay bajo el cielo*²²³, y *el testigo fiel, primogénito de entre los muertos*²²⁴, *ha aparecido en medio de los candelabros de oro, semejante a hijo de hombre, vestido con túnica talar y ceñido en su pecho con un cinturón de oro, y los cabellos de su cabeza son blancos como la lana y como la nieve, y —como está escrito— sus ojos son como llama de fuego y sus pies semejantes a bronce del Líbano recién sacado del horno, y su voz como voz de muchas aguas, y en su mano diestra tiene cogidas siete estrellas, y de su boca sale una espada de doble filo, y su rostro como un sol esplendente en medio de su fuerza*²²⁵. Éste es el que *tiene las llaves de la muerte y del infierno*²²⁶; éste es *aquél cuyo nombre está escrito en una piedra nueva y blanca, que nadie tiene, sino aquél que la ha recibido*²²⁷ —si es que, en efecto, no causamos escándalo a los cismáticos por el hecho de leer escrito en una piedra nueva el nombre de Dios, que en toda lengua, sea hebrea, latina o griega, en todo lo que se ve o se dice, es *rey de reyes y dios de dioses*²²⁸; lenguas en las que, si bien se escribe el título de la cruz, no obstante, se proclama por escrito un testimonio divino en honor de Dios, como también en los profetas de Dios; y con este fin lloró Jeremías en las *Lamentaciones* con caracteres de la lengua hebrea y David gritó de júbilo en sus *Salmos*, de modo que en el nombre de Jesús toda rodilla se doble, de entre los celestes, terrestres e infernales, y toda lengua confiese a dios²²⁹—.

Él, en efecto, es *aquél de quien está escrito: venció el león de la tribu de Judá*²³⁰; mas para nosotros el león no es Dios, sino que, como está escrito: *¿qué hay más dulce que la miel y qué más fuerte que el león?*²³¹ Él es de quien está escrito: *el ciervo conversa contigo sobre la amistad y el cervatillo sobre el donaire*²³²; pero Dios no es para nosotros un ciervo ni un cervatillo, sino como está escrito: *antes de que digas*

²²¹Job.41.9-13.

²²²Job.41.20-25.

²²³Mt.28.18 + Jn.16.15.

²²⁴Ap.1.5; cf. Col.1.18.

²²⁵Ap.1.13-16.

²²⁶Ap.1.18.

²²⁷Ap.2.17.

²²⁸ITim.6.15.

²²⁹Filip.2.10.11.

²³⁰Ap.5.5.

²³¹Jc.14.18.

²³²Prov.5.19.

scribturn est: priusquam dicas domine domine, dicit ecce
 adsum, et sicut alibi: ex ore lactantium praeprasti lau-
 dem; ipse est qui, sicut scriptum est in profeta, solus potens
 20 est colligere uinculum Pliadae et Orionis septa rese-
 rare, sciens demutationem firmamenti et destruens rotam geni-
 turae reparatione baptismatis diem nostrae natiuitatis euicit;
 ipse est cuius nomen dedit in mari uiam et in fluctibus
 semitam firmissimam, cuius nomini uictum camini ces-
 25 sit incendium. Quem etiam Balaam idolorum cultor et dae-
 monum in infelicitatis suae testimonium profetauit dicens:
 27 exiet homo ex semine Iuda et dominabitur gentium
 multarum et exaltabitur regnum eius; dominus enim
 deus adduxit eum ex Aegypto; sicut honor unicorni
 cornua eius, comedet gentes inimicorum suorum et
 5 cubitos eorum emedullabit et iaculis suis concutiet
 inimicos et conquiescens refrigerabitur sicut leo et
 sicut catulus leonis; quis suscitauit eum? Qui bene-
 dicunt eum benedicti sunt et qui maledicunt eum
 maledicti sunt. Cuius quamuis uerba propter id, quod erat
 10 ipse inter iustorum profetias, nemo susciperet, tamen prohiberi
 ab scripturis domini et id damnari scribtura nefas duxit, quid-
 quid etiam in huiusmodi ad dei Christi testimonium profeta-
 runt, sicut scribturn est: cum sit timida nequitia, dat
 testimonium deo condemnata, et alibi: credes quia unus
 15 deus est; hoc et daemona faciunt et perhorrescunt. Et
 si scire desiderant, quod est nomen quod in omnem uirtutem
 et in omnem linguam potentiae suae opus tribuit, hoc est
 quod est Christus Iesus, sicut scribturn est: aurum adque
 argentum non est mihi; quid autem habeo, hoc do tibi;
 20 in nomine Iesu surge et ambula; sicut et alibi: ego sum
 dominus deus, hoc est nomen meum; gloriam meam
 alteri non dabo; et alibi dicente Iohanne: et uestimentum
 eius erat asparsum sanguine et uocabatur nomen eius
 uerbum dei; et alibi: ecce uirgo in utero accipiet et
 25 pariet filium et uocabitur nomen eius Immanuel quod

15 emedullabit] Schepss, *emedullauit*.

señor, señor, él dice: “aquí estoy”²³³, y, como en otro lugar: de la boca de los lactantes has preparado una alabanza²³⁴. Él es quien, según está escrito en el profeta, es el único capaz de anudar la cadena de la Plíada y de abrir el cercado de Orión²³⁵ y, sabedor de los cambios del firmamento²³⁶, y destruyendo la rueda de los nacimientos²³⁷, por la reparación del bautismo derrotó al día de nuestro nacimiento; él es aquél cuyo nombre procuró un camino en el mar y una firmísima senda entre las aguas²³⁸, aquél ante cuyo nombre cesó, vencido, el fuego del horno²³⁹.

De éste, incluso Balaam, adorador de ídolos y demonios, en contra del testimonio de su depravación, profetizó diciendo: *saldrá un hombre de la semilla de Judá, y será el dominador de numerosas naciones, y su reino será exaltado; pues el Señor Dios lo envió desde Egipto; como el honor del unicornio sus cuernos; devorará las naciones de sus enemigos, y sacará la médula de sus codos, y abatirá a sus enemigos con sus dardos, y cuando se recueste se refrescará como un león y como un cachorro de león; ¿quién lo hará levantar? Quienes lo bendicen son benditos y quienes lo maldicen son malditos²⁴⁰.*

Aunque nadie aceptara sus palabras por el simple hecho de encontrarse él mismo entre las profecías de los justos, sin embargo, consideró impío²⁴¹ que se expulsara de las Escrituras del Señor y se suprimiera en la Escritura nada de lo que, incluso de esta manera, profetizaron en testimonio de Dios Cristo, como está escrito: *aunque sea cobarde la maldad, condenada, da testimonio de dios²⁴², y en otro lugar: crees que hay un único dios; también los demonios lo hacen y se estremecen²⁴³.*

Y si desean saber cuál es el nombre que repartió el auxilio de su poderío a toda fuerza y a toda lengua, ese tal es Cristo Jesús, como está escrito: *yo no tengo oro ni plata; sin embargo, lo que tengo te lo doy: en el nombre de Jesús levántate y camina²⁴⁴; como también en otro lugar: yo soy el Señor Dios, éste es mi nombre; mi gloria no la daré a otro²⁴⁵; y en otro pasaje, donde dice Juan: su vestido estaba salpicado de sangre y recibía el nombre de verbo de dios²⁴⁶; y en otro lugar: he aquí que la virgen concebirá en su vientre y parirá un hijo y recibirá el nombre de Emmanuel, que significa ‘dios con nosotros’²⁴⁷.*

²³³Is.58.9.

²³⁴Salm.8.3.

²³⁵Job.38.31.

²³⁶ | ²³⁷Sant.3.6.

²³⁸Sab.14.3.

²³⁹Cf. Dan.3.15 (Schepss: cf. Dan.3.34.43. PLS 2: cf. Dan.3.43-50).

²⁴⁰Num.24.7-9.

²⁴¹Dios.

²⁴²Sab.17.11 (LXX 17.10).

²⁴³ | ²⁴⁴Hch.3.6.

²⁴⁵Is.42.8.

²⁴⁶Ap.19.13.

²⁴⁷Is.7.14.

interpretaetur nobiscum deus. Conuertere itaque aliquando,
 infelix scismatice, conuertere et nomen domini, quod omnis
 etiam ferarum et bestiarum natura timuit, expauesce, quia
 scriptum est: oportet quidem scandala esse, sed uae
 30 illi, per quem facta fuerint; utinam enim aut callidus
 esses aut frigidus, sed quoniam tepidus es, euomeris
 28 ab ore domini; sed, sicut scriptum est, console tibi et
 paenitentiam age et eme tibi aurum igne probatum,
 ut id quod ipse emeris factus tamquam aurum expurgatum
 igne, scribatur in te nomen domini quod est Iesus, cum in ea
 5 quae agis paenitens nomen domini saluatoris, quia per ipsum
 saluatus fueris, ostendis, quia scriptum est: et appellabitur
 nomen eius Iesus, quia hic est qui saluabit omnem
 populum, et intellege parabolas et obscuros sermones et
 dictiones prudentium et obscuritates, quia potens est qui dixit:
 10 cum conuersus ingemueris, tunc saluus eris, quoniam
 deus noster id quod multifarie ac multis modis saluans
 ab initio populum suum patribus nostris in opere mon-
 strauit, ueniens in carnem ostendit in nomine appellatus Iesus.
 Si quis autem aliter sentit, portabit iudicium, quicumque
 15 ille; illis enim, sicut ab infelicibus dicitur, masculofemina pute-
 tur deus: nobis autem et in masculis et in feminis dei spiritus
 est, sicut scriptum est: fecit deus hominem ad imaginem
 et similitudinem suam, masculum et feminam; fecit
 eos et benedixit eos; sicut et de ipso apostolus ait: Christus
 20 dei uirtus et dei sapientia; cuius cum simus uiri et
 ipse uir et caput nostrum, desponsatos nos in fide ex-
 hibiturum se apostolus uni uiro castam nos uirginem
 repromisit, quia non est masculus neque femina, sed
 omnes unum sumus in Christo Iesu. Illis ergo confusio
 25 sit omne quod legerint, nobis eruditio intellegere quod scriptum
 est uimque uiuentis scire uerbi. Opus non erratico et carnis

Conviértete, pues, de una vez, cismático impío, conviértete y teme el nombre del Señor, al que teme toda naturaleza de fieras y bestias, pues está escrito: *es preciso que haya escándalos, pero ay de aquellos por quienes fueron provocados*²⁴⁸, pues *ojalá fueses frío o caliente, pero, puesto que eres templado, serás vomitado de la boca del Señor*²⁴⁹. Pero, como está escrito, *delibera contigo mismo y haz penitencia y cómprate oro acrisolado al fuego*²⁵⁰, para que, convertido en lo que tú mismo has comprado, como oro purificado por el fuego, se escriba en ti el nombre del Señor, que es Jesús, cuando en aquello que haces al practicar la penitencia pones de manifiesto el nombre del Señor salvador, ya que por medio de él fuiste salvado, porque está escrito: *se le dará el nombre de Jesús, pues él es quien salvará a todo el pueblo*²⁵¹; y entiende las parábolas y los oscuros sermones y los dichos de los sabios y los enigmas²⁵², porque poderoso es quien dijo: *cuando gimas volviéndote hacia Dios, entonces serás salvo*²⁵³, pues nuestro dios, aquello que mostró en sus obras a nuestros padres, salvando desde el principio a su pueblo de muy diversas y numerosas maneras²⁵⁴, cuando vino en carne lo puso de manifiesto con el nombre, al ser llamado Jesús²⁵⁵. Empero, *si alguno piensa de otro modo, sufrirá la condena, quienquiera que sea*²⁵⁶.

Pues bien, que para ellos Dios sea considerado machohembra, como dicen los impíos; para nosotros, en cambio, el espíritu de Dios se encuentra tanto en los machos como en las hembras, según está escrito: *creó Dios al hombre a su imagen y semejanza, macho y hembra; los creó y los bendijo*²⁵⁷; como también dice el apóstol al respecto: *Cristo es la fuerza de Dios y la sabiduría de Dios*²⁵⁸; aunque somos sus varones y él mismo es varón y cabeza nuestra²⁵⁹, el apóstol prometió que él mismo, a nosotros, *los desposados en la fe*²⁶⁰, nos presentaría, *como casta virgen, al único varón*²⁶¹, porque *no hay macho ni hembra, sino que todos somos uno en Cristo Jesús*²⁶². En consecuencia, que todo lo que hayan leído sirva de confusión para ellos; para nosotros, la sabiduría es entender lo que está escrito y conocer la fuerza del verbo viviente.

La naturaleza de la palabra divina, en sus imágenes de desenfrenos carnales, que inducen a confusión, es preciso que no sea juzgada con una mente errática y carnal, sino que, como está escrito, *desde la creación del mundo, lo invisible de Dios puede ser*

²⁴⁸Mt.18.7.

²⁴⁹Ap.3.15.16.

²⁵⁰Ap.3.18.

²⁵¹Mt.1.21.

²⁵²Sab.8.8 (Schepss: Eclo.39.2).

²⁵³Is.30.15.

²⁵⁴Cf. Hb.1.1.

²⁵⁵ | ²⁵⁶Gal.5.10.

²⁵⁷Gen.1.27.28 + Gen.1.26.

²⁵⁸1Co.1.24.

²⁵⁹Cf. 1Co.11.3, Ef.5.23.

²⁶⁰Cf. Os.2.20.

²⁶¹Cf. 2Co.11.2.

²⁶²Gal.3.28.

- 29 sensu confusibilibus carnalium luxuriarum typis diuini sermonis aestimare naturam, sed, sicut scribuntur est, inuisibilia dei a creatura mundi per ea quae facta sunt posse cognosci. Hi sunt enim qui carnis maculatam tunicam
 5 portantes diuini sermonis gratiam in libidines transtulerunt et dominationes spernunt, dignitates blasphemant, profetationes contemnunt, resurrectionem negant; sicut scribuntur est: magis magisque post carnis uoluntates euntes pietatem contemnunt audacia praedurati et propter inanimitatem,
 10 quia ignorant, non metuunt blasphemare, quibus perditio non indormiet. Nobis autem scientibus quoniam non est aliud nomen praeter Christum Iesum sub caelo datum hominibus, in quo oporteat saluos fieri, neque Armaziel neque Mariame neque Ioel neque Balsamus neque
 15 Barbilon deus est, sed Christus Iesus de quo scribuntur est: et adorent eum omnes angeli dei, et ipse est qui facit angelos suos spiritus et ministros suos ignem urentem et omnia in omnibus adinpletur, et ipse est semen quod repromissum est dispositum per angelos in manu
 30 mediatoris; ipse est qui est super omnem principatum et potestatem et uirtutem et dominationem et supra omnem nomen quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro; ipse est deus noster nec alius
 5 reputabitur absque eum, quis est caput super omnem ecclesiam, quae est corpus ipsius et plenitudo eius, qui omnia et in omnibus adinpletur. Siue autem Paulus siue Apollo siue Cefas siue mundus siue uita siue mors siue praesentia siue futura: omnia nostra, nos autem
 10 Christi, Christus autem dei.

Et haec est omnium nostrum una sententia, ut, siue profetae seu apostoli seu angeli quid dictum a quoquam nomine proferatur, si Christum deum profetat aut praedicat et secundum Moysen et profetas et euangelia mundalia uitia condem-

9 inanimitatem] Schepss, *unanimitatem*.

*conocido por medio de lo que ha sido creado*²⁶³. En efecto, éstos son los que, llevando la túnica manchada de la carne²⁶⁴ cambiaron la gracia de la palabra divina por los deseos libidinosos²⁶⁵ y desprecian las dominaciones, blasfeman contra las dignidades²⁶⁶, desdeñan las profecías²⁶⁷, niegan la resurrección²⁶⁸, según está escrito: caminando cada día más en pos de los deseos de la carne, desdeñan la piedad endurecidos por su atrevimiento²⁶⁹, y por culpa de su falta de entendimiento²⁷⁰ –porque nada saben– no temen blasfemar²⁷¹ aquellos para quienes la perdición no se adormecerá²⁷².

Para nosotros, en cambio, que sabemos que *no hay otro nombre bajo el cielo que el de Cristo Jesús, dado a los hombres, en quien procede que seamos salvos*²⁷³, ni Armaziel ni Mariame ni Joel ni Balsamo ni Barbilón son Dios, sino Cristo Jesús, de quien está escrito: *adórenle todos los ángeles de Dios*²⁷⁴, y éste es el que hace a sus ángeles vientos y a sus ministros fuego que abrasa²⁷⁵, y lleva a plenitud todo en todo²⁷⁶, y éste es la semilla que fue prometida, puesta por los ángeles en la mano de un mediador²⁷⁷; éste es el que está por encima de todo principado y potestad y fuerza y dominación, y sobre todo nombre que es pronunciado, no sólo en este mundo, sino incluso en el futuro²⁷⁸; éste es nuestro dios y ningún otro será considerado tal excepto él²⁷⁹, que es cabeza sobre toda la iglesia²⁸⁰, la cual es su propio cuerpo y plenitud de quien lleva a plenitud todo y en todo²⁸¹. Ya sea Pablo, ya Apolo, ya Cefas; ya sea el mundo, ya la vida, ya la muerte; ya el presente, ya el futuro: todo es nuestro, nosotros de Cristo y Cristo de Dios²⁸².

Y el único parecer entre todos nosotros es el siguiente: que acogemos las palabras que sean pronunciadas por cualquier nombre, ya sean de profeta, de apóstol o de ángel, si es que profetizan o predicán que Cristo es Dios y hablan de Dios conforme a Moisés, los profetas y los Evangelios, condenando los vicios del mundo, y si están de acuerdo con

²⁶³Rom. 1.20.

²⁶⁴Jud. 23.

²⁶⁵Jud. 4.

²⁶⁶Jud. 8, 2Pe. 2.10.

²⁶⁷1Tes. 5.20.

²⁶⁸Cf. Mt. 22.23, Mc. 12.18, Lc. 20.27.

²⁶⁹Cf. 2Pe. 2.10 (+ Jud. 7 + Jud. 10).

²⁷⁰2Pe. 2.12 (+ Jud. 10).

²⁷¹2Pe. 2.10.

²⁷²2Pe. 2.3.

²⁷³Hch. 4.12.

²⁷⁴Hb. 1.6.

²⁷⁵Hb. 1.6.7, Salm. 96.7; Salm. 103.4.

²⁷⁶Ef. 1.23, Col. 3.11, Ef. 4.6.

²⁷⁷Gal. 3.19.

²⁷⁸Ef. 1.21.

²⁷⁹Bar. 3.36.

²⁸⁰Ef. 1.22 (Schepss 1.23).

²⁸¹Ef. 1.23, Col. 3.11, Ef. 4.6.

²⁸²1Co. 3.22.23.

15 nans deum loquitur, si catholicae fidei consentit, amplectimur;
 si autem, quod nefas est, Iesum deum negat et dissentiens
 Moysi euuangeliiis uel profetis infelicium, quod non licet, dogma-
 tum sacrilegia persuadit, neque profeta neque apostolus neque
 20 angelus, etiamsi sibi nomen praeferat sanctum, sed tamquam
 anathema a nobis habetur et refuga, sicut scribuntur est quia
 nemo in spiritu sancto dicit anathema Iesu et nemo
 nisi in spiritu sancto loquitur dominum Iesum; sicut
 31 et Iohannes ait: omnis spiritus qui confitetur Christum
 Iesum in carnem uenisse, de deo est et omnis spiri-
 tus qui soluit Iesum, de deo non est et hic est ante-
 christus; sicut et ipse alibi: qui non confitentur Christum
 5 Iesum in carne uenisse, hi sunt seductores et ante-
 christi. Sicut et Hiesu Naue profeta domini et dux in Istra-
 hel apparente sibi angelo non solae apparentiae, sed uerborum
 confessionibus credens exclamauit ad angelum: noster es aut
 aduersariorum? et ille, ut fides sermonibus illius haberetur,
 10 principem se militiae domini esse confessus est et sic factum
 est, ut Iesus qui nihil aliud extra deum crederet tunc sermoni-
 bus angeli loquentis ad se fidem daret, cum esse se ille de mili-
 tia domini non negasset. Sicut et Iohanni apostolo in apocalypsi,
 cum loquentem ad se angelum adorare uellet, ostensum est
 15 deum non angelos adorandum dicente angelo ad ipsum: ne
 feceris, Iohannis; conseruus enim tuus sum et fratrum
 tuorum qui habent testimonium; Iesum deum uero
 adora! testimonium autem Iesu spiritus est et pro-
 20 phetiae; sicut et Ezeias ait: neque nuntius neque angelus, sed
 ipse dominus ueniet et saluos nos faciet.
 Si qui autem inflati sunt nihil scientes et extra quattuor euan-
 gelia quintum aliquod euangelium uel fingunt uel confitentur,
 cur hoc ad nostram, qui talium respuimus infelicitates, profertur
 inuidiam? Hi sunt enim in quibus deus saeculi huius ex-
 25 caecauit sensus infidelium, ut non resplendeat in illis
 inluminatio euuangelii gloriae Christi qui est imago
 dei, et ueniat super eum omnis ira domini, qui hoc aut
 scribit in titulis aut confitetur aut credit. Nos autem uenera-
 bilis ecclesiae dei per symbolum corpus ingressi indissolubilem
 30 fidem uno fonte tripertito rigatam in quattuor euangeliorum
 dispositione cognouimus, nullum alium deum esse credentes

la fe católica; si por el contrario, cosa impía, niega que Jesús es Dios y, disintiendo de Moisés, los Evangelios y los profetas, induce a los sacrilegios de las opiniones depravadas –lo que no está permitido–, no es considerado por nosotros ni profeta, ni apóstol, ni ángel, ni siquiera si pone santo delante de su nombre, sino como anatema y apóstata, según está escrito: *que nadie, en el espíritu santo, dice “Jesús es anatema” y nadie, si no es en el espíritu santo, dice “Jesús es Señor”*²⁸³; como también dice Juan: *todo espíritu que confiesa que Cristo Jesús ha venido en la carne procede de Dios y todo espíritu que deshace a Jesús no procede de Dios, y éste es el anticristo*²⁸⁴; como también dice en otro lugar: *quienes no confiesan que Cristo Jesús ha venido en la carne son embaucadores y anticristos*²⁸⁵. Como también Jesús Nave, profeta del Señor y caudillo de Israel, cuando se le apareció el ángel –siendo así que daba crédito, no a la sola apariencia, sino también a la confesión de las palabras–, exclamó ante aquél: *¿eres nuestro o de los adversarios?*²⁸⁶ Y él, para que se tuviera fe en sus palabras, confesó que era *el príncipe de la milicia del Señor*²⁸⁷, y se hizo así, para que Jesús²⁸⁸, que no creía en ninguna otra cosa fuera de Dios, diera crédito a las palabras del ángel que en ese momento le hablaba, ya que no había negado que él era de la milicia del Señor. Como también, en el *Apocalipsis*, al apóstol Juan, cuando quería adorar al ángel que hablaba ante él, le fue mostrado que hay que adorar a Dios, no a sus ángeles, conforme le decía el ángel: *no lo hagas, Juan, pues soy consiervo tuyo y de tus hermanos que tienen el testimonio; antes bien, ¡adora a Jesús como dios! Mas el testimonio de Jesús es también el espíritu de profecía*²⁸⁹; como igualmente dice Isaías: *ni un mensajero, ni un ángel, sino el mismo Dios vendrá y nos salvará*²⁹⁰.

Pero si algunos, que nada saben, se han envanecido y, fuera de los cuatro, fabrican o confiesan un quinto evangelio, ¿por qué se alega esto para sembrar el odio contra nosotros, que hemos rechazado las depravaciones de esos tales? Estos son, en efecto, aquellos *en quienes el dios de este mundo cegó el entendimiento de los infieles, para que no resplandezca en ellos la luz del evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios*²⁹¹, y *para que caiga toda la ira del Señor sobre aquél*²⁹² que, o bien escribe esto en títulos, o bien lo confiesa, o bien lo cree.

Nosotros, empero, tras haber ingresado a través del símbolo en el cuerpo de la venerable iglesia de Dios, hemos conocido, en la ordenación de cuatro evangelios, la fe indisoluble, empapada por una sola fuente de tres caños: creemos que no existe ningún otro dios que no sea Cristo Dios, hijo de Dios, quien, crucificado por nosotros, mostró el

²⁸³ *1Co.12.3.*

²⁸⁴ *1Jn.4.2.3.*

²⁸⁵ *2Jn.7.*

²⁸⁶ *Jos.5.13.*

²⁸⁷ *Jos.5.14.*

²⁸⁸ Josué.

²⁸⁹ *Ap.19.10.*

²⁹⁰ *Is.35.4 + Is.63.9.*

²⁹¹ *2Co.4.4.*

²⁹² *1Tes.2.16 (cf. Ef.5.6; Col.3.6; Rom.1.18).*

32 nisi Christum deum dei filium, qui pro nobis crucifixus in
 nomine suo baptismum remissionis ostendit, praedestinans a
 principio saeculi in profetia electos suos, ex quibus Christus
 secundum carnem sicut et generatio domini in euuangelio per
 5 eos disposita et edicta retinetur, per quos profetans se domi-
 nus aduentus sui iter praestitit, sicut scribuntur: effundam
 de spiritu meo super omnem carnem et profetabunt
 filii et filiae eorum et iuvenes eorum uisa uidebunt
 et senes somnia somniabunt, et quidem super seruos
 10 et ancillas meas effundam de spiritu meo et dabo pro-
 digia in caelo susum et signa deorsum; sol conuertetur
 in tenebris et luna in sanguinem, priusquam ueniat
 dies magnus domini; et erit: quicumque inuocauerit
 nomen domini saluus erit. In quo et nos non desperamus
 15 loqui de eo, quia nullius prohibens aut intercipiens spiritum certo
 profetae fine conclusit, sed ut omnes qui credent cum libere
 de eo loquerentur indulsit; sicut et in euuangelio scribuntur
 est: benedictus deus qui uisitauit et fecit redemptio-
 nem plebis suae et erexit cornu in domo Dauid, sicut
 20 locutus est per os sanctorum suorum prophetarum
 qui ab aeuo sunt; sicut et Tobi profeta ait ad filium suum:
 nos filii profetarum sumus; Noe profeta fuit, Abraham
 Isac et Iacob et omnes patres nostri qui ab initio sae-
 culi profetauerunt; sicut et Iudas apostolus ait: profetauit
 25 de his septimus ab Adam Enoc dicens: ecce uenit do-
 minus in sanctis milibus suis facere iudicium; sicut
 33 et apostolus nulli loquendi de deo iter claudens cum ad plebes
 quibus praedicabat scriberet: potestis, inquit, singuli qui-
 que profetare, ut omnes discant et omnes exhortentur,
 sed et alibi: spiritus profetarum profetis subiecti sunt,
 5 ut qui deo Christo crederet profetandi de deo desperationem
 in eo quod omnibus suis promiserat non haberet.
 Et ideo, beatissimi sacerdotes, si satisfactum, damnatis here-
 sibus et dogmatibus et fidei expedita adseratione, et deo puta-
 tis et uobis, dantes testimonium ueritati inuidia nos mali-
 10 uolae obtreactionis absolute et referentes ad fratres uestros ea
 quae maledicorum sunt uerbis uexata sanate, quoniam fructus
 uitae est probari ab his qui fidem ueri expetunt, non qui sub
 nomine religiosorum domesticas inimicitias persequuntur.

34 adseratione] Schepss, *abseratione*.

bautismo de remisión en su nombre²⁹³, predestinando en la profecía, desde el principio del mundo, a *sus elegidos*²⁹⁴, *de quienes procede Cristo según la carne*²⁹⁵, al igual que también en el Evangelio se consigna la nóicareneg del Señor, ordenada y dada a conocer por medio de aquellos a través de los cuales el Señor profetizó acerca de sí mismo y manifestó el camino de su venida, según está escrito: *derramaré mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán sus hijos y sus hijas, y sus jóvenes verán visiones, y los viejos tendrán sueños, y ciertamente infundiré mi espíritu sobre mis siervos y mis siervas, y haré prodigios arriba en el cielo y signos abajo; el sol se tornará en tinieblas y la luna en sangre antes de que llegue el gran día del Señor; y sucederá que todo aquel que invoque el nombre del Señor será salvo*²⁹⁶.

Sobre esto, tampoco nosotros perdemos la esperanza de hablar acerca de él, ya que, al no rechazar ni poner impedimento al espíritu de persona alguna²⁹⁷, no impuso límite fijo a la profecía, antes bien consintió que todos los que creen en él hablen libremente de él; como también está escrito en el Evangelio: *bendito sea Dios, que visitó y redimió a su pueblo, y suscitó un cuerno en la casa de David, según dijo por boca de sus santos profetas, que existen desde antaño*²⁹⁸; como también dice el profeta Tobías a su hijo: *nosotros somos hijos de profetas; Noé fue profeta, y Abraham, Isaac y Jacob, y todos nuestros padres, que profetizaron desde el principio del mundo*²⁹⁹; como también dice el apóstol Judas: *profetizó sobre ellos Enoc, el séptimo desde Adán, diciendo: “he aquí que viene el Señor con mil santos suyos a hacer un juicio”*³⁰⁰; como también el Apóstol, que a nadie cerraba el camino para hablar de Dios, al escribir a las gentes para las que predicaba, *podéis –dice– profetizar cada uno de vosotros para que todos aprendan y todos sean exhortados*³⁰¹; pero también, en otro lugar: *los espíritus de los profetas están sometidos a los profetas*³⁰², para que quien crea en Cristo Dios no pierda la esperanza de profetizar sobre Dios, puesto que lo había prometido a todos los suyos.

Y por ello, bienaventurados sacerdotes, si pensáis que, una vez condenadas las herejías y sus enseñanzas y expuesta la afirmación de la fe, hemos dado satisfacción tanto a Dios como a vosotros, liberadnos a nosotros, que damos testimonio de la verdad, de la malquerencia de una maliciosa murmuración, e informando a vuestros hermanos, reparad los daños provocados por las palabras de los calumniadores, pues el fruto de la vida consiste en ser aprobado por aquellos que andan en pos de la fe de la verdad, no por aquellos que, bajo el título de piadosos, persiguen domésticas enemistades.

²⁹³Cf. Hch.8.14-17.

²⁹⁴Cf. Mc.13.27.

²⁹⁵ | ²⁹⁶Hch.2.17-21, Joel 2.28.32 (todo aquel] Rom.10.13).

²⁹⁷Cf. Eccl.8.8.

²⁹⁸Lc.1.68-70.

²⁹⁹Tob.4.12.13.

³⁰⁰Jud.14-15.

³⁰¹ICo.14.31.

³⁰²ICo.14.32.

COMENTARIO

TRATADO PRIMERO

APOLOGÉTICO

EXORDIO

El *Tratado* es muy complejo en sus planteamientos. No cabe duda de que el contexto en que se produce es el de un tribunal ante el que el autor debe rendir cuentas de su fe. Estamos, por tanto, ante un escrito de defensa o de descargo (Tovar 1994: 146) en el que Prisciliano es citado a declarar en un proceso judicial de ámbito eclesiástico. Como consecuencia de ello el tribunal deberá emitir un fallo de condena o de absolución sobre el encausado. Sin embargo, nuestro autor, con la estrategia retórica planteada en el exordio, intenta inhibirse del contexto declarando que el objetivo de su escrito no es su autodefensa, sino la afirmación de la fe y la refutación de las herejías. Así se ve, por ejemplo, cuando hace referencia a las obras escritas anteriormente por miembros de la secta (1.3.7s. *frequentibus libellis locuti fidem nostram hereticorum omnium docmata damnauerimus*), en la declaración de intenciones al final del exordio (1.6.15s. *aut adserentes fidem nostram aut destruantes ea, quae ad deprauandas mentes infidelium error insinuat*) y en la recapitulación de la *peroratio* (1.33.7s. *damnatis heresibus et dogmatibus et fidei expedita adseratione*).

Desde este punto de vista el *Tratado* aparece planteado como una apología de la verdadera fe (para el autor no hay distinción entre su fe y la fe católica) frente a las herejías, con rasgos discursivos propios de escritos como el *De fide* ambrosiano o, más cercano a nuestro autor, el *De fide orthodoxa contra Arianos* de Gregorio de Elvira. De hecho, también el iliberritano, con la redacción de su escrito, pretende la confesión de la fe católica y la refutación de la herejía: *tam catholicae confessioni quam haereticae responsioni* (*Fide*.proem.2.3).

Como acabamos de decir, si nos fijamos en la intención manifestada por nuestro autor, el *Tratado* no pretende ser un escrito para defender a un acusado, sino un *libellus* sobre la fe verdadera y contra los herejes. Para apoyar esta intención, el autor comienza deslizándose discretamente, arropado por un mare magnum sintáctico, la idea de que su fe es católica y que está atacada por una diabólica maledicencia (obsérvese que *pulsata* carece de agente, aspecto éste que se resuelve en la última parte del exordio). En la parte final, una vez convertida su intervención en un ataque a los herejes mediante un procedimiento que evoca una *relatio criminis* absolutamente manipulada (*cf.*

Cic.Inu.1.11.15 *relatio criminis est, cum ideo iure factum dicitur, quod aliquis ante iniuria lacessierit*), declara subrepticamente que su exposición viene motivada por culpa de los herejes y de sus ataques a los *homines Christi*. En esta misma línea, observamos, en la *peroratio*, que también aparece modificado por nuestro autor lo que es propio de la causa judicial, a saber, la petición de absolución del reo por parte de la defensa. Prisciliano no pide la absolución de su culpa, sino que, con un juego retórico habilísimo, solicita que los *beatissimi sacerdotes* lo “absuelvan” de la maledicencia a la que se le está viendo sometido por parte de sus adversarios (1.33.9s. *invidia nos maliuolae obtrectationis absolute*). Con todo lo dicho, insistimos una vez más, la intención del autor es reorientar su discurso en los lugares donde los esquemas propios de la retórica lo permiten, tanto en el exordio como en la *peroratio*. De este modo, lo que contextualmente es una rendición de cuentas ante un tribunal eclesiástico, se ve convertido en una petición de amparo frente a sus adversarios mediante la transformación de una *confessio fidei* en un tratado en defensa de la fe católica contra los herejes, en la línea de los *Tractatus de fide* anteriormente reseñados.

Con esta intención, el exordio inicia con una introducción bimembre, en la que se destaca el tema de la fe, y de la que se deduce la identidad de la fe católica con la fe del autor (1.3.3-4.8). Continúa con una alusión a la dignidad social y a la capacidad intelectual del autor, que da pie a la referencia al bautismo y a manifestar su plena pertenencia a la Iglesia, tras la renuncia al mundo que implica la adhesión a la fe (1.4.8-5.6). De ahí pasa al contenido de la fe, con la formulación de un breve símbolo (credo) que se centra en Dios y en Cristo, sustentado en centones escriturarios de color modalista y con el famoso *comma* joánico (1.5.6-6.9, cf. § 98). Finaliza este exordio con una recapitulación de los temas apuntados en la introducción bimembre (1.6.10-17), que sirve también de transición para el cuerpo central del *Tratado*.

Este recurso a la transformación de la realidad procesal es, probablemente, el motivo fundamental que mueve a nuestro autor a plantear en el exordio una introducción subdividida en dos partes que se conectan, a su vez, con la recapitulación o *peroratio* del propio exordio. Para intentar demostrarlo nos centraremos en el estudio del léxico de estas tres partes, cuya extensión y disposición es la siguiente:

1ª fase:

Primera parte: *Etsi fides ... quod iubetis* (1.3.3-4.2).

Segunda parte: *Etenim confessione repetita ... credebamus in corde* (1.4.2-8).

2ª fase:

Tercera parte: *Et quia uultis ... fecerunt* (1.6.10-19).

Por otra parte, la unidad del exordio viene marcada por la repetición de palabras o el empleo de sinónimos al comienzo y al final del mismo: *probata / probare*, y *damnata sint / destruente*. Ambas parejas ponen de manifiesto los dos objetivos que se propone el autor: la defensa de la fe y la condena de las herejías.

Cada fase del exordio aparece asentada sobre el pilar de una idea: a) la Escritura (*scribitum est*) y, concretamente, la primera epístola de Pedro (*IPe.3.15*), pone el foco de la verdad sobre lo que es, en apariencia, un contexto procesal, pero que, en realidad, resulta ser la confesión de un cristiano que, como la comunidad a la que exhorta Pedro en su epístola, vive en un clima de persecución; b) la luz de la fe (*constituti in fidei luce*) despeja las tinieblas de la sospecha de heterodoxia respecto a la *conuersatio* (modo de vida) y a la doctrina del encausado; c) por último, el designio divino (*secundum institutum dei*) convierte definitivamente una situación no deseable, la comparecencia ante un tribunal eclesiástico como consecuencia de acusaciones maledicentes, en una ocasión providencial para que al autor ejerza su magisterio acerca de la verdad sobre Cristo.

Es posible detectar, además, otras ideas que hilvanan transversalmente las tres partes. La primera de ellas es el motivo que da origen a la exposición de la fe. En la primera parte queda clara la circunstancia externa que obliga a Prisciliano a redactar el escrito, que no es sino la convocatoria de los *beatissimi sacerdotes*. Nuestro autor remarca bien dicha circunstancia mediante una breve causal: *quia id uultis* es la marca del discurso que lo indica, idea que vuelve a repetirse al final de esta parte primera, como elemento de cierre: *quod iubetis*. El deseo del tribunal reaparece en la tercera parte (*quia uultis, quia uultis etiam nos*) con una insistencia tal que llama la atención del lector, pues parece como si Prisciliano no fuera consciente de que tanta alusión a los deseos y órdenes de la jerarquía convocante puede provocar que lo que parece un recurso de *captatio beneuolentiae*, por ahitamiento, produzca un efecto contrario a sus intereses. Téngase en cuenta, sin embargo, como se mostrará más abajo (*cf.* introducción a 1.6.10-17), que en la tercera parte del exordio se produce un sutil cambio de perspectiva a este respecto. Parece que Prisciliano da a entender que la voluntad del tribunal está condicionada o supeditada, en realidad, al misterioso y paradójico designio divino (*quia secundum institutum dei*), que transforma el deseo humano del tribunal en una oportunidad para que nuestro autor, investido de los atributos propios de un doctor de la Escritura, pueda mostrar la verdadera identidad de Cristo.

Sin salir de las motivaciones del escrito, añádese a lo anterior otro aspecto. El adverbio *etiam* pone de relieve tres sintagmas y parece vincularlos en orden a permitir un descubrimiento progresivo del verdadero objetivo que persigue la causa. El punto de partida, lo demandado por el tribunal, es algo absurdo que escapa a la lógica, toda vez que la confesión escrita, redactada en ocasiones anteriores por otros miembros de la secta, debe ser ahora formulada una vez más por Prisciliano (*etiam nunc*). En la segunda parte del exordio descubrimos que lo absurdo se compensa en cierta medida con el beneficio informativo que pueden obtener quienes aún desconocen la vida y la fe de la secta (*etiam ignorantibus nos*). La inutilidad inicial de la confesión deja paso a la consideración del provecho que una nueva confesión pueda reportar a los obispos que no conocen la verdad sobre el asunto. Pero cuando, por último, se centra el foco de atención sobre el propio autor (*etiam nos*), lo que se está planteando es la nueva condición magisterial que, paradójicamente, parece otorgársele al autor en una causa donde su vida y su pensamiento están en entredicho. Semejante situación, en que el acusado se convierte en maestro de la ley, esconde un designio divino, de modo que el proceso adquiere una dimensión providencial. En el fondo, tal parece ser la finalidad última para Prisciliano en una petición de cuentas que, por reiterada, se antoja aparentemente sin sentido. A esta secuencia de ideas contribuye el cambio de función de *etiam*, que pasa de ser actualizador en el primer caso (*etiam nunc*) a realizar una función incluyente en el segundo (*etiam ignorantibus*), para desembocar en una tarea deíctica que subraya la paradoja (*etiam nos*). Parece como si *etiam* marcara una secuencia que desvela el sentido profundo del absurdo procesal como algo divino que supera, incluso, la utilidad meramente humana.

La segunda idea transversal es la de la confesión. En las dos primeras partes, el autor expresa calladamente cierta reticencia a la *confessio* mediante el recurso a la lítote: *ad confessionem - tacere noluimus; confessione repetita - non abnuimus ... non recusantes*. Sin embargo, en el estadio tercero, en el que, como acabamos de ver, se descubre al auditorio la dimensión providencial del asunto, el hecho de confesar es afrontado por parte del autor con un positivo deseo de hacerlo. El que se mostraba inicialmente obligado por el requerimiento de los *beatissimi sacerdotes*, se aviene ahora a manifestar de buen grado su fe (*quod credimus eloquamur*). El progreso en la voluntad de adhesión a proclamar su fe se puede comprobar también en la evolución de los verbos de lengua presentes en cada parte: *tacere noluimus - ostenderemus ore - adserentes fidem nostram*. Previo a esto, obsérvese también cómo la motivación

humana de rescatar de la ignorancia a algunos presentes es causa suficiente para la modificación de actitud que pone de manifiesto el contraste *tacere / ostendere*.

Como se puede observar, pues, el autor emplea en el exordio una hábil estrategia retórica con la que pretende modificar la realidad ante los ojos y los oídos de todos. Mediante la repetición dinámica de las mismas ideas, presentadas con un calculado léxico que se enreda en la maraña de la sintaxis a lo largo de las tres partes mencionadas, intenta desviar la atención y cambiar la perspectiva de un contexto procesal donde es sometido a juicio por requerimiento de los sacerdotes convocantes, transformando dicho contexto mediante el texto, hasta el punto de convertir su discurso de defensa en un *libellus de fide* contra herejes en el que, por designio divino, Prisciliano se convierte en doctor de la Escritura y defensor de los *Christi homines*.

En el exordio detectamos también, a modo de mensaje subliminal, una velada presencia de la primera Epístola de Pedro. El autor de la carta apostólica escribe a comunidades cristianas que viven atribuladas por la violencia de que son objeto por parte de quienes, al no actuar como pensaban, han terminado justificando su conducta y se han alejado de la fe verdadera. Por ello no soportan la pureza de vida de estos conversos y los maltratan con todo género de calumnias. Prisciliano hace suya la situación de la carta y aplica su contenido al contexto que él y sus seguidores están padeciendo. No cabe duda de que la primera Epístola de Pedro es uno de los textos del Nuevo Testamento más citados en los *Tratados* (el *index scriptorum* de la edición de Schepss recoge 19 pasajes citados hasta un total de 32 ocasiones); concretamente, el pasaje de la Escritura más repetido a lo largo de todos ellos es *IPe.1.22* (Schepss registra ocho ocasiones). Dicho esto, no resultará extraño que, fiel a su costumbre de reelaborar textos (*cf.*, por ejemplo, §§ 12, 34, 257, 393) y a su técnica compositiva, consistente en transmitir mensajes aparentemente incomprensibles, pero transparentes (o casi) a la luz del texto sagrado que parece estar en el fondo, el autor del *Liber apologeticus* tenga en mente la primera epístola atribuida al apóstol Pedro como falsilla para redactar esta parte del exordio. Los datos que nos ofrece el texto parecen demostrarlo. Dejando a un lado la cita directa *IPe.3.15* en *Priscill.Tract.1.3.13-1.4.2* (*parati semper ... in nobis*), observamos elementos paralelos en el empleo de algunas ideas paradójicas: la fe sale más reforzada cuando es perseguida (*zabolica obtrectatione pulsata* [sc. *fides*] *in eo quod percutitur plus probatur* ~ *IPe.2.23 cum percuteretur* [sc. *Christus*] *non percussit, IPe.1.7 probatio fidei uestrae multo praetiosior auro et*

argento quod per ignem probatur); la muerte y la salvación son los dos platos de la balanza hacia los que se puede inclinar el fiel del estudio y de la indagación en la Escritura (*eruditio credendi ... mortem ... adferre ... quam salutem ~ 1Pe.1.10 de qua salute exquisierunt atque scrutati sunt prophetae qui de futura in uos gratia dei prophetauerunt*). Prisciliano no siente temor a investigar el sentido verdadero de los textos sagrados pues, como dirá repetidas veces, cualquier texto de la Escritura necesita interpretación (cf. 2Pe.1.20) y, además, confía en que la llamada de Dios (*uocati sumus ~ 1Pe.1.15 secundum eum qui uos uocauit*) a rechazar los deseos de la vida anterior, *in quibus erubescamus (1Pe.2.6 qui crediderit in eo non erubescet)*, no ha sido realizada a un ser ignorante (*insipientes ~ 1Pe.2.15 insipientium hominum ignorantiam*). Uno de los aspectos positivos de esta declaración, que se ve obligado a prestar, es que le ofrece la oportunidad de manifestar su fe y su forma de vivir ante quienes no le conocen, para que no se dejen llevar por maledicciones de terceros (*ignorantibus nos ~ 1Pe.2.15 quia sic est uoluntas Dei ut beneficientes obmutescere faciat inprudens [insipientium] hominum ignorantiam*). Por este motivo, aunque su conciencia no se lo reclama (*non redarguente conscientia ~ 1Pe.3.16 conscientiam habentes bonam, 3.21 conscientiae bonae interrogatio in Deum*), es motivo de gloria no callar su fe en Cristo (*gloriosum nobis; tacere nolimus ~ 1Pe.1.7 inueniatur in laudem et gloriam et honorem in reuelatione Iesu Christi*) y así dar satisfacción (*satisfieret ~ 1Pe.3.15 parati semper ad confessionem [satisfactionem / var. satisfaciendum]*, gr. ἀπολογία) a lo que se le pide, dando a conocer un modo de vida (*conuersationibus ~ 1Pe.1.15 sancti in omni conuersatione*) que se basa en el hecho de compartir una misma fe y un mismo sentir con los hermanos de la comunidad (*fratrum nostrorum; una fides et unus ... sensus ~ 1Pe.3.8 omnes consentanei estote unanimes conpatientes fraternitatis*), con quienes han ingresado, mediante el bautismo y los méritos de Cristo, en un recinto de paz (*portum securae quietis ~ 1Pe.3.4 homo incorruptus mansueti [tipo T quieti] et modesti spiritus qui est in conspectu dei magnificus*).

Aún cabría manifestar una sospecha: la epístola de Pedro no sólo está en el trasfondo de una situación que a Prisciliano se le antoja, a la vez, injusta y gloriosa, en tanto en cuanto el dolor de la persecución es un motivo de gloria para aquellos que desean ser como su Salvador, un acicate que le impulsa a seguir con brío renovado por el camino que ha emprendido; la epístola de Pedro es también una exhortación, un mensaje de ánimo a quienes, elegidos por la misericordia de Cristo, viven en medio de una masa que, necesitada de levadura, no acaba de fermentar; esta situación es paralela

a la que experimentan los de Prisciliano, que viven como el oro que es acrisolado por el fuego (*IPe.1.7*), esperando la salud de sus almas (*IPe.1.9*).

1.3.3-6

*Etsi fides nostra nullis uitae offendiculis inpedita securum /
catholicae dispositionis iter tendens ad deum libera sit, /
tamen, quia zabolica obtrectatione pulsata in eo quod percutitur /
plus probatur,*

En la primera concesiva con la que se abre este exordio, observamos que los elementos extremos *fides nostra* y *libera sit* consiguen un adecuado equilibrio descansando en el núcleo central *securum catholicae dispositionis iter*. Si bien es cierto que lo que pretende afirmar Prisciliano es la libertad de su fe, no es menos cierto que, a su juicio, esa libertad no sería tal si no descansara en la firmeza de la norma católica. También contribuyen al equilibrio de la frase, flanqueando el elemento central, los bloques *nullis uitae offendiculis inpedita*, por una parte, y *tendens ad deum* por otra: aunque están contruidos con ideas opuestas, la marca negativa del primero de ellos consigue un casi paradójico efecto de refuerzo de la idea central. Ambos nos presentan los dos movimientos en la ascética prisciliana: liberarse del lastre que suponen, para el creyente, el mundo, las asechanzas del diablo, la carne mortal (*offendiculis*), y, así, lanzar el alma (*tendens*) como una flecha hacia Dios. La declaración de principios en nuestro autor está claramente expuesta en estos cinco miembros que descansan sobre el eje de la norma católica y que, a su vez, desembocan en la afirmación de la libertad de la fe: “nuestra fe” es libre porque camina segura por la senda de la ortodoxia. Además, como no hay impedimentos que la retengan, vuela libre y ligera hacia Dios; también por ello es una fe libre.

La sintaxis en este primer período se pone al servicio de la argumentación. El comienzo con fórmula concesiva (*etsi*) evidencia que el hecho de que Prisciliano considere glorioso no callar la razón de su fe se produce contra toda expectativa. El contrapunto viene en la exposición de causas que, en una construcción concesiva, llevan a la realización de la idea principal en contra de lo esperado (*cf.* Rivarola 1982: 866). Todo el párrafo, pues, se articula alrededor de las objeciones para la nueva confesión, de una parte, y, de otra, en torno a los motivos con los que dichas objeciones quedan neutralizadas. Si procedemos a agruparlas, nos encontramos en el primer grupo los siguientes elementos: “nuestra fe”, libre de obstáculos, camina hacia Dios por la senda

de la ortodoxia; “nuestra conciencia” está tranquila; en otros opúsculos anteriores a éste hemos expuesto ya “nuestra fe”. En el bando de ideas que anulan a las anteriores se encuentran: la fe sale más reforzada allí donde la maledicencia diabólica la ataca; vosotros, *beatissimi sacerdotes*, deseáis y ordenáis que reiteremos nuestra profesión de fe.

El segundo período es una repetición de las ideas expresadas en el anterior, aunque se desarrollan más por extenso algunas que antes quedaron simplemente enunciadas. Por ello, las ideas que vertebran ambos períodos se pueden agrupar en relación de semejanza para una mejor comprensión. Así, la frase “todo lo que vivimos está ante vuestros ojos” del segundo párrafo se relaciona en cierto modo con las *professiones fidei* que la comunidad prisciliana ha manifestado por escrito en ocasiones anteriores a nuestro escrito. La libertad de la fe del primer párrafo viene desarrollada en el segundo mediante la afirmación de que los de Prisciliano no andan en pos de los secretos de ninguna tenebrosa forma de vida. También a la luz de esta relación de semejanza se entiende lo que quiere decir el autor con que “nuestra fe” es libre. No se trata, por ejemplo, de la libertad de la fe cristiana frente a las obligaciones que impone la ley judía, a la que se refiere Tertuliano al hablar del ayuno cristiano (*Ieiun.*275.29). No es tampoco la fe libre del yugo de la esclavitud a la que somete el paganismo o el judaísmo a quienes siguen sus caminos, según afirma Mario Victorino al interpretar para sus contemporáneos a San Pablo (*Epist.Gal.*2.5.1). No se trata de la fe libre de Pelagia, virgen y mártir, que le da fuerzas para defender hasta la muerte su integridad frente al acoso de sus enemigos (*Ambr.Ep.*2.7.38). Tampoco, por supuesto, se trata de una fe libertaria, estandarte de la autenticidad en contra de los dogmatismos, que profesaría el Prisciliano interpretado por algunos contemporáneos nuestros como mártir de una Iglesia estereotipada. Sencillamente, la fe de nuestro autor es libre, como lo demuestra el hecho de que todo lo que viven él y sus seguidores está a la vista, ajeno a opacidades o disimulos. Su fe, entendida como actitud personal del creyente, es libre porque está anclada en la luz de la fe, porque camina segura por la senda de la norma. En definitiva, para el Prisciliano que se expresa en nuestro texto, “nuestra fe” es libre porque la fe que profesa es –según él– católica. Sin abandonar esta tarea de explicar sentidos a base de interpretar en paralelo, observamos también que la *zabolica obtrectatio* del primer párrafo adquiere pleno significado cuando el autor se refiere indirectamente en el segundo a los que, difundiendo falsedades sobre la comunidad priscilianista, hacen daño a quienes se fían equivocadamente de ellos.

1.**etsi ... tamen**: el uso de una concesiva para iniciar un tratado causa sorpresa, pero, puesto que otros dos *Tratados* comienzan también con violentas concesivas (2.34.3, 4.57.3), se puede deducir que esta costumbre responde al modo de ser del autor. Pese a todo, no se trata de una fórmula original. Sirva de muestra el recurso que, en uno de sus discursos más paradigmáticos, emplea el Arpinate para obtener la benevolencia del tribunal en un escenario nada favorable a sus intereses y a los de su defendido (Cic.*Mil.*1.1).

2.**fides nostra**: la palabra *fides* ocupa un lugar muy relevante en el vocabulario prisciliano. En los *Tratados* aparece en casi noventa ocasiones, de las que una tercera parte se encuentra en el que nos ocupa. Al menos tres cuartos del total de ocurrencias pertenecen a los tres primeros *Tratados*. A la vista de estos elementales datos, merece la pena ir descubriendo los distintos valores que encierra el vocablo en orden a profundizar en el pensamiento de nuestro autor.

Algunas observaciones servirán de ayuda para centrar nuestra primera aproximación. En primer lugar, el término *fides* está definido por el contexto. El propósito del *Tratado*, la proclamación y la defensa de la fe de Prisciliano y sus seguidores ante un tribunal de *beatissimi sacerdotes*, no admite dudas sobre el matiz innegablemente cristiano del término. En segundo lugar, el determinante *nostra* limita el concepto *fides* al ámbito particular, en concreto al entorno del grupo prisciliano. En efecto, lo que se pone en tela de juicio es la ortodoxia de la fe de ese grupo. En tercer lugar, veremos que la expresión puede hacer referencia a dos aspectos de la fe: por un lado el aspecto subjetivo, en cuyo caso hablaremos de *fides* como característica o actitud propia del creyente, y, por otro lado, el objeto de la fe, el conjunto de creencias y normas que constituyen el *corpus credendi* del cristiano. Estos dos aspectos son denominados respectivamente *fides qua* y *fides quae*, según terminología inspirada en san Agustín (*Trin.*13.2). Al hacer referencia a cualquiera de estos dos factores constituyentes de la fe particular, téngase en cuenta que el autor, en el *Tratado*, no distingue entre su propia fe y la fe de todo el grupo.

A tenor de los testimonios, la fe de Prisciliano y sus seguidores, “nuestra fe”, entendida, en un primer estadio, como *facultas credendi*, no está lastrada por ninguno de los tropiezos de la vida (1.3.3), es libre al encaminarse hacia Dios por la segura senda de la norma católica (1.3.3-4; para *catholica fides*, cf. §§ 114 y 116) y sale más

reforzada cuando recibe las sacudidas de la maledicencia (1.3.5-6). Quienes, como nuestro autor y su grupo, buscan tesoros escondidos en el cielo, tesoros invisibles (1.17.6, *cf.* Is.45.3), saben que Dios eligió a los pobres de mundo como ricos en fe y herederos del reino (1.17.15, *cf.* Sant.2.5).

En un segundo estadio, pero igualmente asociada al hecho de creer, *fides* hace también referencia al contenido u objeto de la fe. Nuestro autor esboza una tipología de contenidos de la fe cuando condena la de los herejes (*cf.* 1.22.13, 2.37.18 *doctrinae, instituta, dogmata*) y, al cotejarla con la católica, contenida en el *symbolum*, pone de manifiesto el contraste entre la sencillez de la verdadera fe y la complejidad de la herejía. Ello es así porque los herejes sirven a su propio ingenio más que a Dios y deciden no atenerse al símbolo (credo), aunque si conocieran la fe no sostendrían nada fuera del símbolo (3.48.23).

Desde este punto de vista *fides nostra*, entendida ahora como el conjunto de ideas y normas en las que se cree, se presenta en el *Tratado* como una experiencia unánimemente compartida con otros (1.3.10, 1.7.16), como un contenido que no se oculta a los extraños a su grupo, pues ha sido expuesto en numerosos opúsculos (1.3.7-8), y hablar públicamente de ella es motivo de gloria (1.4.1-2, *cf.* 1Pe.3.15), hasta el punto de resultar pesados, quizá, al defenderla (1.6.15). Esta fe expuesta, siempre referida al corpus doctrinal del autor, que es compartida por la comunidad priscilianista, busca el beneplácito externo por parte de quienes andan en pos de la fe de la verdad (1.33.12; *cf.* también 2.11.16, donde se dice que en una *causa fidei* es preferible el juicio de los “santos” al juicio del mundo) . Tampoco hay miedo de que se confronte con los cánones conciliares dictados contra los maniqueos en Cesaraugusta (2.43.9), pues “nuestra fe” no es distinta de la *catholica fides* (*cf.* §§ 114 y 116), ya que todos “compartimos un mismo sentir” (2.42.14).

La inseparable relación entre estos dos factores de la fe personal, el subjetivo y el objetivo, puede apreciarse en la influencia que, para Prisciliano, tienen sobre la actitud del creyente “los tropiezos de la vida”, uno de los cuales es el pernicioso influjo secular. Así, en 1.14.10 se señala como contraria a “nuestra fe” la sabiduría del mundo, que está imbuida de idolatría. Además, es el propio Dios quien concede la riqueza de la fe a los pobres de mundo, como veremos en 1.17.15. Para otros valores de *fides*, *cf.* §§ 15, 18, 49, 74, 266 y 514.

3.**uitae**: los conceptos vida y muerte forman parte del catálogo de ideas antagónicas, tan del gusto de nuestro autor, que conforman buena parte del entramado ideológico presente en los *Tratados* (cf. § 52). Centrando nuestra atención en el primero, podemos identificar diversos campos semánticos comprendidos en el término *uita*.

Inicialmente, la existencia parece ser dada al hombre interior, realidad ontológica en la que se produce el soplo de vida que anima al primer hombre, creado a imagen y semejanza de Dios en la primera creación, o creación inteligible (1.20.10 cf. *Gen.*2.7 y § 202). Probablemente, tras la creación sensible, el hombre interior parece recibir una dosis de nueva vida en el espíritu humano de parte de Dios, a la que el creador acompaña con su misericordia (1.21.18 cf. *Job.*10.8-12).

Considerando el espacio de tiempo en que el ser humano transita por el mundo, entendido éste como creación sensible (cf. § 202), nuestro texto se refiere a los tropiezos de la vida (1.3.3) y a las experiencias de la vida humana (1.4.12). Al manifestar que el fruto de la vida consiste en obtener la aprobación de aquellos que andan en pos de la fe de la verdad (1.33.12), se somete, guiado por la conciencia, a quienes están autorizados para valorar su doctrina y su modo de vivir (cf. § 13 y 513). En todos estos testimonios el concepto aparece ligado a la vertiente psicológica y social del ser humano. Finalmente, emplea vida como metonimia para referirse a la totalidad de la persona cuando, a raíz del conocimiento de Cristo y de la gracia bautismal, habla de “entregar nuestra vida a Cristo” (1.5.3).

Sin salir de los límites temporales de la existencia terrena encontramos otra vertiente semántica, paralela a lo que en otras ocasiones llama nuestro autor *conuersatio* (cf. 3.44.11 y § 30), entendida como forma de conducirse en la vida, valorada moralmente según los criterios de Cristo; en este caso, *uita* designa un modo de vida negativo que se pone de manifiesto en los deseos de la vida anterior, en el modo de vivir previo a la conversión (1.4.18), propio de una vida de ignorancia a cuyos apetitos terminan ahormándose aquellos cristianos, cismáticos o herejes, que rechazan los sentidos espirituales de la Escritura (1.9.24). El último paso en el envilecimiento moral del concepto nos lleva al mundo de las tinieblas, a la esfera de influencia del diablo: es la vida tenebrosa en la que se halla enfangado el Adán terreno, con quien emparentan aquéllos que se consagran al diablo (1.18.29). Nótese que, en los tres casos aludidos, los adyacentes respectivos (*prioris*, *ignorantiae*, *tenebrosae*) aportan la marca negativa al término para situarlo fuera del espacio semántico que le es propio.

En segundo lugar, entramos en el contexto correspondiente al estado del alma redimida y en proceso de salvación, sometida aún a las categorías de espacio y tiempo que la materia le impone. Pese al lastre de lo material, la fe en Cristo y la *eruditio credendi* (1.4.10) constituyen las bases de un modo de vivir que es como un anticipo de la vida eterna. Por ello nuestro autor afirma con vehemencia paulina que “para nosotros vivir es Cristo (*Filip.*1.21), la vida es Cristo, la fe es Cristo” (1.15.26), pues reconoce, con palabras de *1Jn.*5.12, que “quien tiene al Hijo tiene vida, quien no tiene al Hijo no tiene vida” (1.6.22). Ahora bien, el alma debe estar constantemente alerta en esta tensión hacia Cristo para no dejarse arrastrar por la manera de pensar de la carne, que es la muerte; por el contrario, “la manera de pensar del espíritu es la vida y la paz” (1.18.27). Como vemos, todavía dentro de la esfera paralela a la *conuersatio*, *uita* es un concepto inseparable de Cristo y se resiste a ser encerrado en los límites semánticos del modo de vivir; así, el sentido figurado, en la expresión “tener vida” y en el binomio vida / paz, trasladan al lector, en cierta medida, al ámbito escatológico.

Lo escatológico, de hecho, queda más patente cuando encontramos los sintagmas *uita aeterna* o *perennis uita*. Para el cristiano la gracia y la paz, que proceden de la lectura espiritual de la Escritura, son la vida eterna en Cristo Jesús nuestro señor (1.10.7-8, cf. *Rom.*6.23). En otra parte se insiste en que “Cristo vino en la carne para salvar a los pecadores (*1Tim.*1.15) y, a los en él redimidos, restituirlos para los designios de la vida eterna” (1.7.18ss.). Otros pasajes hacen referencia a la promesa otorgada al alma tras la victoria de Cristo sobre la muerte. Cristo crucificado, afirma Prisciliano, “fue constituido heredero de la vida una vez derrotada la muerte y, resucitando al tercer día, mostró, la esperanza de nuestra resurrección” (1.5.23ss.).

A modo de recapitulación. Hemos visto cómo Prisciliano emplea el término *uita*, primero, en el contexto de la existencia temporal, en el que, vinculada a la creación material, se muestra entremezclada con tropiezos y experiencias, que tiene muy en cuenta la valoración de quienes buscan la verdad y que ha de ser entregada totalmente a Cristo. En un segundo aspecto de este mismo nivel, encontramos *uita* como un modo de vivir negativo propio de una etapa anterior a la conversión. En segundo lugar consideramos la vida tras la conversión: *uita* se identifica con Cristo, tiene valor semántico positivo y aparece en alguna ocasión relacionado con la paz. La experiencia de la paz como anticipo de la salvación definitiva conduce a un tercer estadio en el que los adjetivos *aeterna* o *perennis* indican la promesa escatológica que se otorga a la vida identificada con Cristo muerto y resucitado, constituido heredero de la vida eterna. La

vida eterna parece afectar sólo al alma, como se verá cuando se estudie el término *mors* (cf. § 52).

4. **offendiculis**: nos hallamos ante un *hapax* en los *Tratados*. La Biblia latina interpreta indistintamente πρόσκομμα / σκάνδαλον como *offendiculum* / *scandalum*. Es el obstáculo puesto en el camino (*Leu.19.14 Vulg. nec coram caeco pones offendiculum*); en un ámbito abstracto hace referencia a las tentaciones. En nuestro texto, como imagen propia de ese nivel de abstracción, designa los obstáculos o impedimentos de la vida, las vicisitudes, propias de la carne mortal, que constituyen un estorbo para que la fe del cristiano pueda dirigirse libremente hacia Dios (cf. *Cypr.Mortal.12.188 rei familiaris amissio ... de infestantibus morbis ... membrorum ... uexatio, ... de uxore, de liberis, de excedentibus caris ... auulsio: non sint tibi scandala* (ms. *S offendicula*) *ista sed proelia, nec debilitent aut frangant christiani fidem*).

En sentido próximo a nuestro *uitae offendicula*, aparece en los *Tratados* *inexploratas humanae uitae molestias* (10.92.16; cf. también 4.57.3 *inexploratas ... conuersationes*). Lo que en este pasaje viene a decir nuestro autor es que los inesperados pesares (*molestias*) de la vida humana, asociados a las luchas del mundo, son un impedimento para comprender el mensaje de Dios a través de la Escritura y para entregarse totalmente a él. Aunque la expresión es de corte hilariano (cf. *Hil.Trin.1.3.1*), el pasaje que nos ocupa hace referencia al contexto de *IPe.1.6 (VetLat contristati in uariis tribulationibus* [var. *molestiis*]; gr. λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς), donde el autor de la carta apostólica considera que las diferentes pruebas que afligen a las comunidades destinatarias ofrecen una ocasión preciosa para aquilatar su fe. Una idea cercana e ilustrativa de nuestros textos la encontramos en Orígenes, que en la exégesis del pasaje de la tempestad calmada (cf. *Orig.Comm.Matth.11.6*, en referencia a *Mt.14.22ss*), describe la vida cristiana como una travesía por aguas procelosas y apunta que a veces el cristiano se ve asaltado por tentaciones inevitables (ἀνάγκαις πειρασμῶν περιπίπτομεν).

No debemos dejar de lado el hecho de que tras estos obstáculos, que constituyen un lastre para el libre vuelo de la fe del cristiano hacia Dios, se ocultan las insidias del diablo (cf. *Ambrosiast.Quaest.2* [sc. *diabolus*] *offendicula et impedimenta opponit, seruis dei insidias tendit*). En sintonía con el pensamiento de Ambrosiaster, nuestro autor afirma que el diablo lucha contra la fe (6.76.20), y señala como contraria a nuestra

fe la sabiduría del mundo, que en algún pasaje se identifica con la idolatría bajo la cual se oculta la acción del diablo (1.14.10, 15.11).

En consonancia con la tradición del pensamiento cristiano, los textos de los *Tratados* afirman que el creyente, en su etapa mortal, se encuentra acuciado por una doble disyuntiva: por una parte, le asaltan la tentación diabólica, la perfidia del mundo y la seducción debida a los vicios de la carne; por otra, y de modo correspondiente a lo anterior, le asisten la promesa de los mandatos de Dios, la fe de Cristo y las virtudes. El hombre se debate, en definitiva, entre la sinagoga de Satanás y la Iglesia de los preceptos de Dios (10.99.5-19). De aquí se deduce que los agentes de perdición no actúan contra el hombre de forma aislada, sino confabulados bajo la dirección del Maligno.

5. *securum catholicae dispositionis iter*: la palabra *dispositio* designa en los *Tratados* diferentes realidades. En sentido retórico, se refiere a la ordenación y colocación de los elementos de la Escritura (10.97.26, 10.100.9). En dos ocasiones indica la norma o conjunto de leyes por las que se regula la Iglesia (1.3.4, 3.51.18). Cercana a algunos valores de *dispensatio*, significa ‘plan de salvación de Dios’ (5.62.17, 5.63.22), o se refiere a la administración apropiada de ese plan, del que se destacan su extraordinaria variedad de modos (2.34.16), entre los cuales se alude a la dispensación de la fe en los cuatro evangelios (1.31.31) o a quienes forman parte de la genealogía de Cristo en el Evangelio (3.55.7). Con mayor frecuencia, por último, denota la ordenación u orden establecido por Dios en la naturaleza, en la creación (1.10.10, 1.10.14, 5.65.7, 6.76.16, 11.105.5).

Si centramos nuestra atención en el adjetivo *catholica*, constatamos, en primer lugar, que las ocurrencias del primer *Tratado* donde este vocablo presenta un significado más patente son aquellas en las que, por un lado, se contrapone a ‘herético’, en tanto que lo universal se opone a lo particular (1.6.20, 1.23.16), y, por otro, se identifica con la doctrina verdadera (1.22.12).

Por otro lado, nuestra fórmula evoca la frase *symbolum catholicae observationis accepimus* (1.4.19) y, al mismo tiempo, cada una de estas fórmulas presenta vocablos comunes con *iter symboli* (2.34.3, 2.37.18). Como resultado del cotejo léxico de las tres expresiones, surgen dos términos sin relación, *dispositio* y *observatio*, cuyo significado aparece definido por contraste mutuo, y por la relación que cada uno de ellos presenta con los vocablos compartidos (*iter*, *symbolum* y *catholica*). En consecuencia, *dispositio*

y *obseruatio*, representan dos perspectivas complementarias, respecto de los contenidos de la fe de la Iglesia sintetizados en el credo: la divina (*dispositio*) y la humana (*obseruatio*). *Dispositio* se refiere, pues, a lo estipulado por Dios en el camino de la salvación del hombre. *Obseruatio* designa la actitud que ha de mostrar todo cristiano hacia la fe común que profesa en el seno de la Iglesia (para *catholica fides*, cf. §§ 114 y 116). Ambas realidades confluyen (cf. σύμβολον) en el credo o símbolo de la fe que recibe, preserva y transmite la Iglesia (cf. 2.36.13s. *fidem uero sicut accepimus, ita et tenemus et tradimus*, 1.4.19-5.1 *symbolum catholicae obseruationis accepimus, quod tenemus* [cf. § 65]).

6. iter tendens ad deum libera sit: la expresión *iter tendere ad* como “dirigir los pasos hacia”, “encaminarse”, está atestiguada en Ov.*Met.*2.542 (*ad dominum tendebat iter*). El *usus auctoris* nos ofrece una variante más recargada de la expresión, aunque con el mismo sentido: 9.91.9 *tendendi ad dominum iter facimus*. Dentro de nuestro tratado, la expresión se simplifica en 1.17.20 (*tendimus ad consummationem sanctorum*).

No es admisible la posibilidad de interpretar *ad deum* en la órbita de *libera* pues, aparte de que este adjetivo rige preposición *ad* sólo con nombres abstractos (cf. Cic.*Verr.*2.2.178 *libera potestas ad credendum*, Rab.*Perd.*17 *liberum ... ad istam disceptionem*, Nat.*Deor.*1.123 *ad scribendi licentiam libero* [sc. *homine*]; Liu.22.60.9 *ad erumpendum*; Quint.*Inst.*3.4.8 *ad electionem sunt libera*, 12.3.3 *libera ad discendum*), las restantes ocurrencias de *liber* en nuestro texto, todas en cita, no ofrecen duda: 4.60.16, 10.100.3 *liberi a peccatis*, 8.88.16 *liberi fuistis a iustitia*, 10.92.11 *ab omni culpa liberam*.

7. securum iter: la imagen de la senda segura, así formulada, aparece aquí por primera vez en la literatura latina. Mediante el adjetivo se impregna de un matiz de estabilidad que contrasta con la idea anterior de los tropiezos de la vida (*offendiculis*). En la misma línea de pensamiento, el autor recurre a una imagen similar cuando afirma que la comunidad priscilianista camina con paso firme (*fixo gressu*) por lugares resbaladizos (sc. el mundo, asentado en el Maligno) siempre que no ponga su medida en lo incierto (4.57.18, 10.95.25). La radical oposición entre la *conuersatio christiana* y la *conuersatio mundi* viene expresada en los *Tratados* con estas imágenes en las que se presentan conceptos contrapuestos como la seguridad y la inseguridad, lo firme y lo resbaladizo; todas ellas hacen referencia al camino de la vida que recorre el cristiano por

este mundo plagado de inseguridades y asechanzas hasta llegar a la patria eterna. Esta agónica visión es dramática, pero no desesperada, pues, como dice luego, quienes rechazan el modo de vida del mundo, el modo de vida de la maldad, ya en esta vida consiguen librarse de la zozobra de alta mar y alcanzan la tranquila calma del puerto (1.4.14 *portum securae quietis*).

8. **iter**: en el léxico de nuestro autor, esta palabra comparte significado con *uia* y *semita*. Estas últimas sólo aparecen en citas de la Escritura, o de Hilario (cf. 5.66.16 *in praeceptis ... uiam* y 10.92.16 *mandatorum uia*, probables referencias de Hilario a *Salm.*118.32). Sin embargo, el *usus auctoris* parece inclinarse a favor de *iter* (*uiam* en *Tract.*3.48.11 es una conjetura aportada por Schepss). Es poco frecuente el uso concreto: senda por la que el pueblo de Dios atraviesa el mar (4.61.1 *potentissimum ... aelementum ... puluereum populo iter praestitit*), o las rutas migratorias de las aves (3.54.18 *dedita uentis itinera pinnarum*). Abundan los ejemplos abstractos, relacionados con el pecado y el diablo (camino de perdición: 1.19.14 *respice in multitudine uias tuas et uide, ubi non fornicata sis*, 1.20.16 *concludam uiam matris uestrae sudibus et non aedificabo iter eius et semitas suas non inueniet*; senda de pecadores: 7.82.8 [7.83.14, 7.83.22], 8.88.2 *uia peccatorum*; extraviarse del camino: 7.84.20, 10.95.9 *audi, populus meus, qui beatificant uos seducunt uos et semitas pedum uestrorum conturbant*; apartarse del camino de la verdad: 5.64.20 [sc. *diabolus*] *uiam ueritatis tenere non possit*).

En otros lugares la idea del camino aparece relacionada con las siguientes nociones: a) Dios (sus caminos son rectos: 9.90.5 [*Os.*14.10] *rectae sunt uiae domini*); b) Cristo (camino firme entre las aguas: 1.26.24 [*Sab.*14.3] *in mari uiam et in fluctibus semitam firmissimam*; camino para quienes caminan en los preceptos de Dios: 5.66.16 [cf. *Jn.*14.6] *ipse* [sc. *Christus*] *in praeceptis dei ambulantibus uiam*; el camino de la venida en carne de Cristo, anunciado por los profetas: 1.32.6 *per quos* [sc. *electos suos*] *profetans se dominus aduentus sui iter praestitit*; los testimonios de la profecía como senda por la que discurre la vida de Cristo para garantizar la veracidad del profeta: 3.48.11 *testimoniis prophetiae tamquam* [ed. <*uiam*>] *diuini itineris ... de qua deuertere deus nolle*; Cristo, subiendo a los cielos, construye el camino de la salvación: 1.6.2 *ascendens in caelos uenientibus ad se iter construit*; la gracia del misterio pascual construye una especie de futuro camino de nuestra salvación: 6.71.15 *futurum salutis nostrae iter construens*); c) el conocimiento de Dios y la Escritura (la sabiduría como

camino: 1.5.19, 3.49 12, 5.67.5 *uiam sapientiae*; la disposición del contenido y las palabras de los salmos como camino para la comprensión de Dios: 6.77.1, 10.100.10 *arduum diuinae intellegentiae iter*, 7.85.8 *iter psalmidici sermonis*; el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento, camino de comprensión esforzada para comprender la voluntad divina: 10.92.16 *ad intellegendum mandatorum uia*; el relato del Antiguo Testamento muestra la obra de Dios que salva en Cristo y el camino del hombre santificado: 10.101.23 *opus dei saluantis in Christo et sanctificati hominis iter*); d) la norma y el símbolo (la norma católica, camino seguro para la fe, como se comprueba en nuestro pasaje: 1.3.4 *securum catholicae dispositionis iter tendens ad deum* [sc. *fides*] *libera sit*; el símbolo, camino de la gracia: 1.4.19 *ad innouatae iter gratiae symbolum catholicae obseruationis accepimus*; el símbolo, camino para la fe dado por Dios: 2.34.3 *catholica fides dati per deum symboli iter possidens*; preservar el camino del símbolo: 2.37.18 *Cuius symboli iter custodientes ... catholico ore damnamus*); y e) la vida del cristiano (el cristiano camina hacia Dios mediante la limosna y las buenas obras: 9.91.10 *tendendi ad dominum iter*; la profecía, entendida como posibilidad de hablar de Dios que no debe negarse al cristiano: 1.33.1 *loquendi de deo iter*).

Como resumen, el concepto “camino” en los *Tratados* tiene múltiples valencias: además de los escasos ejemplos en que se mantiene el significado propio, *iter*, *uia* y *semita* aparecen para indicar el sendero del diablo, de los pecadores y de los que se extravían de la recta senda de la verdad. En sentido positivo, el registro es más amplio y variado: el arduo proceso del conocimiento del querer de Dios se recorre a través de la interpretación de la Escritura, el símbolo es el camino por el que Dios otorga sus dones, y ha de ser preservado. El Antiguo Testamento es considerado como camino de la profecía que anuncia y prepara la venida de Cristo y que, a su vez, como profecía de Cristo, es itinerario que hace posible la maduración del cristiano santificado por el bautismo. El camino del cristiano se une al de Cristo mediante las buenas obras, una senda ética que culmina en lo escatológico, pues la ascensión de Cristo construye la vía de la salvación para el hombre.

9.zabolica obtrectatione pulsata: en la primera carta de Pedro, que parece ser la melodía de fondo para todo este exordio, su autor conforta la fe de cristianos que están sufriendo todo tipo de afrentas y calumnias por obra de los de su entorno. Si valoramos nuestra expresión a la luz de su modelo, observamos que, aunque la acre acusación se limita al nivel abstracto, deja traslucir que el objetivo que persigue Prisciliano es, en palabras del

texto apostólico, “que queden confundidos los que calumnian vuestra manera buena de vivir en Cristo” (cf. *1Pe.3.16 VetLat* tipo **S**: *confundantur uidentes* [var. *qui calumniantur*] *uestram bonam in Christo conuersationem*). La presencia de una expresión semejante a *zabolica obtrectatione* al final del tratado (1.33.10 *maliuola obtrectatio*) contribuye a configurar una estructura circular para el conjunto del texto que permite sospechar mucho más que un pasajero sentimiento de dolor ante las acusaciones de sus adversarios.

10.in eo quod percutitur plus probatur: la idea de que la fe se refuerza cuando es sometida a la prueba tiene como modelo *1Pe.1.7 (VetLat* tipo **S** *probatio fidei uestrae multo praetiosior auro et argento quod per ignem probatur*). Veronese (2003: 139) sugiere, además de éste, otros lugares del texto sagrado en los que se ve cómo el tema adopta otras concreciones o se sirve de otras imágenes, como por ejemplo, la tentación que endurece al justo como el horno endurece la arcilla (*Eccl.27.6*), la prueba de Dios al hombre comparada con la purificación de los metales al fuego (*Salm.17.3, Salm.66.10*). El argumento es retomado por algunos autores cristianos, que convierten la persecución en un paradójico beneficio. Como muestra, Lactancio afirma que la religión de Dios aumenta cuanto más se la persigue (*Lact.Inst.5.19.9*). Hilario, por su parte, declara que la fuerza de la verdad es tan grande que resplandece también cuando sufre oposición (*Hil.Trin.7.4*). En nuestro pasaje, la idea de persecución se ve dramáticamente reforzada por el uso del verbo *percutior*, que añade un color peculiarmente violento, casi cruento, si consideramos que la misma palabra aparece en la carta de Pedro al referirse a los padecimientos de Cristo: *cum percuteretur non reperiuit* (*1Pe.2.23 VetLat* tipo **C** [interpolación]).

El verbo *probare*, en voz pasiva, con el valor de “sufrir una prueba”, “ser puesto a prueba”, lo encontramos más adelante en nuestro tratado, cuando se exhorta al cismático a hacer penitencia y a comprar oro acrisolado al fuego (1.28.2 *aurum igne probatum*), con una imagen tomada de *Ap.3.18* mediante la que se hace presente la fe purificada, como sucede en nuestro pasaje y en el versículo arriba citado de la carta de Pedro. En otros *Tratados* vemos cómo, en la prueba que supone el hecho de recibir una ofensa, los daños que se provocan carecen de importancia si se comparan con los beneficios espirituales que comporta dicha experiencia; por ello, Prisciliano no encuentra dificultad en perdonar el pecado cometido contra él, reconociendo que se obtiene un beneficio superior al mal ocasionado por la propia afrenta (2.43.8). En un

plano distinto, *probare* en pasiva hace referencia al acto de someterse a la sanción de un tribunal. Nuestro autor, para reforzar argumentalmente ante Dámaso su inocencia y, al tiempo, su petición de un juicio justo frente a las acusaciones de Hidacio, afirma que quien elige ser puesto a prueba no teme que se le interroge sobre cualquier asunto (2.41.14).

Otro valor de *probare* y sus derivados es el de “aprobar”, “reconocer como bueno”. Aparece en oposición a *damnare* cuando leemos que en libros anteriores de la comunidad priscilianista ya se han condenado las enseñanzas que parecen contrarias a Cristo y han sido aprobadas las favorables a Cristo (1.3.12). La forma de vida y la fe de los priscilianistas espera su aprobación por vía indirecta, cuando se ponga en contraste con los contenidos del escrito contra los maniqueos (2.43.9). En otro lugar de nuestro tratado se afirma que el fruto de la vida consiste en ser aprobado por aquellos que andan en pos de la fe de la verdad (1.33.12). En el plano léxico cabe destacar que, para el valor de “aprobar”, *probare* encuentra un sinónimo en su derivado *adprobare* (3.44.7); la idea opuesta viene expresada con *reprobare* (2.40.20, 5.66.11). Otro derivado de *probare* con esta acepción es el adjetivo *probabilis*, utilizado para hacer referencia a la vida digna de aprobación y cristiana (2.35.27) o para designar, sustantivado, a quien, como Prisciliano, busca ser hallado digno de aprobación en sus ideas sobre el canon de la Escritura y el uso de los apócrifos (3.49.20).

El sentido valorativo de *probare* se presenta, así mismo, como tecnicismo propio de la causa judicial. En tal circunstancia, *probare* comparte espacio con *probatio*, sustantivo deverbativo cuyo significado en los *Tratados* —exclusivamente limitado a este ámbito—, aparece en conceptos como la prueba de una acusación (2.42.21 *criminis probatio*) y —referido a la Escritura y a sus contenidos—, la prueba de los hechos o de los escritos (3.47.17, 3.53.13). En nuestro tratado, *probare* se encuentra con este sentido en el pasaje donde Prisciliano insiste en que los *beatissimi sacerdotes* pretenden que él demuestre lo que ellos ya saben (1.6.14). En el segundo *Tratado*, el autor duda de que Hidacio sea capaz de probar nada que incrimine a sus adversarios (2.42.25). Pero teme, y advierte a Dámaso de ello, que, convocado un nuevo concilio con las garantías imprescindibles, no se vea necesario que los acusadores prueben sus acusaciones y sólo tengan la obligación de hacerlo los acusados (2.43.5).

Procedente de este significado, pero ajeno ya al ámbito judicial, encontramos también el derivado *adprobare* con el sentido de “mostrar” cuando leemos que, para nuestra comprensión, la ordenación de las Escrituras hace ver lo que dice con formas de

palabras y con imágenes de cosas (10.98.2). La traslación de la idea puede llevar a que la acción probatoria revierta en el propio interior de la persona, con lo que se pasa al ámbito de la experiencia. Así, nuestro autor afirma que el cristiano que progresa en la fe es capaz de experimentar en su interior (*probemus*) cómo debe ser el hombre que ajusta su propio pensamiento a aquello que es digno de Dios (10.97.23).

1.3.6-7

*gloriosum nobis uidimus, beatissimi sacerdotes, |
ut non redargente conscientia*

11. **gloriosum nobis uidimus**: aunque para nuestro autor es más glorioso creer que hablar de la fe (2.34.4), la perfecta gloria consiste en creer con el corazón y además no negar con la boca la gloria de la confesión (3.55.10). En nuestro pasaje se insiste en el segundo aspecto de este binomio, que es la gloria de la confesión.

Para sopesar el contenido de esta expresión, acudamos a las fuentes literarias. El texto bíblico fundamental para el tema de la confesión es la declaración de Jesús: *omnis ergo qui confitebitur me coram hominibus confitebor et ego eum coram Patre meo qui est in caelis* (Mt.10.32 Vulg.). Con él se justifica la confesión martirial, así como la confesión ante los hombres y ante los tribunales (cf. Orbe 1956: 1, n. 2). La convicción de que la confesión de la fe es un hecho glorioso nos recuerda pasajes de literatura martirial como aquél en que Cipriano de Cartago conforta y exhorta a los confesores que, en la cárcel, aguardan el momento de dar testimonio con el derramamiento de su sangre (Cypr.Ep.6.3.1), o la plasticidad cromática con la que Orígenes afirma que una de las virtudes con las que se adorna la Iglesia es el escarlata de la gloria de la confesión (Orig.Hom.Ex.9.3). Sin embargo, no todos los cristianos de los primeros siglos sostienen la misma postura ante las palabras de Jesús en el pasaje de *Mateo* anteriormente citado. Recogemos al respecto una extraordinaria síntesis: “Unos exageraban la nota de audacia, provocando el martirio. La historia cataloga entre ellos a los montanistas y marcionitas. Otros extremaban las sutilezas dialécticas para definir el alcance de las palabras del Señor, con una teoría demasiado sutil para verdadera, y demasiado sospechosa en sus conclusiones para abrazada por espíritus sencillos y nobles (el autor se está refiriendo a los gnósticos valentinianos). Entre tales extremos se asentó la Iglesia, con una doctrina hasta hoy inmutada” (Orbe 1956: 265).

Acabado el período de persecuciones, la idea de la gloria mediante el martirio cruento que presentan Cipriano y Orígenes, permanece en contextos de defensa de la fe verdadera cuando surge la polémica con judíos o con herejes (Leo.Magn.Tract.29 *nobis profiteri gloriosum est*, Aug.Serm.Nouiss.15D.7 *tibi gloriosum confiteri*).

En Hilario de Poitiers, al margen ya de la confesión martirial, leemos que el acto de confesar la fe supone el cumplimiento en el cristiano de las palabras que Jesús le dice a Pedro cuando éste le confiesa como Hijo de Dios. Igual que Pedro en ese momento, el cristiano, cuando confiesa la fe, se sabe bienaventurado por haber recibido la revelación del Padre (Hil.Trin.6.36, cf. Mt.16.16-17).

El texto de Hilario suscita la cuestión sobre si la afirmación de Prisciliano, acerca de la gloria de la confesión, debería entenderse en la línea mostrada por Pedro, o bien si responde mejor a las características de una expresión colmada de orgullo mundano, que nace de la profunda experiencia de la honra y de la dignidad personales, y que sería fruto de una actitud similar a la mostrada por el tribuno Subrio Flavo al enfrentarse abiertamente a la tiranía de Nerón, a quien, ciertamente, había sido fiel como ningún otro soldado (Tac.Ann.15.67.1). Resolver este dilema resulta complicado, pues por una parte, el hecho de comparecer ante un tribunal invita a pensar que nuestro autor siente su dignidad maltrecha. Bien es cierto que, sin embargo, la intención que manifiesta Prisciliano es hacer profesión de una fe que no es sino católica, y que está siendo menospreciada en su persona. Probablemente, ambas perspectivas sean compatibles: quizá no esté exenta de orgullo mundano la convicción que manifiestan las palabras del autor; pero no se debe olvidar que, muy probablemente –en una situación análoga a la que hemos apuntado arriba, al hilo de los textos de Hilario–, Prisciliano esté convencido de que es Dios Cristo quien, con su inspiración, convierte en gloriosa la confesión de la lengua humana.

12.beatissimi sacerdotes: esta fórmula de tratamiento aparece atestiguada por primera vez en nuestro autor. Las cuatro ocurrencias pertenecen a este primer *Tratado* (1.3.6, 12.20, 14.5, 33.7). Dado el uso exclusivo que hacen los *Tratados* del término *sacerdos* referido al obispo, no cabe duda de que el texto está dirigido a un grupo episcopal. Sin embargo, es difícil precisar si el grupo constituye una asamblea, un sínodo, una reunión o un tribunal. No parece, sin embargo, que se trate de una *episcopalis audientia*, pues no estamos ante un litigio civil entre cristianos que haya sido sometido al veredicto de un tribunal episcopal.

Respecto a las fórmulas de tratamiento que aparecen en los *Tratados*, en la carta a Dámaso éste es llamado *senior omnium nostrum* (2.34.11) y *omnibus senior et primus* (2.42.14). La metonimia *corona* es un tópico empleado para indicar la dignidad sacerdotal y episcopal (cf. Paul.Nol.Ep.3.3, 14.4, Carm.14.89, Aug.Ep.33.5). Aparece en el segundo *Tratado*, con la misma intención laudatoria, dirigida al obispo de Roma (2.42.13, 2.42.25). A partir de la fórmula diplomática *uenerare coronam* (Conc.Gall.Ep.Leo.109s.) encontramos, como referencia a Dámaso, *uenerabilem coronam* (2.38.6) y, como producto típico de su capacidad de reelaboración, la original expresión *corona uenerabilitatis tuae* (2.39.21), barroca construcción en la que se funden el abstracto *uenerabilitas* –derivado de *uenerabilis*, que proviene, a su vez, de *uenerare*– y la metonimia doble que conforman ambos sustantivos. La alusión a los obispos viene formulada con las expresiones *episcopi* (2.34.8, 2.40.1, 2.41.1, 2.41.25, 2.43.1), *coepiscopi nostri* (cf. 2.40.21), *pseudoepiscopi* (2.40.30, 2.41.1, vinculada a los maniqueos).

Otra fórmula que también aparece en la carta a Dámaso es *uiro ... spectabili fratri tuo Ambrosio episcopo* (2.41.2), donde *frater* aparece indicando la condición episcopal compartida por Dámaso y Ambrosio, y *spectabilis* destaca el prestigio de la dignidad senatorial, pagana y secular, que los priscilianistas le atribuían al obispo de Milán (Mazzarino 1988: 51).

Todas estas fórmulas de tratamiento contrastan ostensiblemente con las que se nos presentan en posteriores *Tratados* del código. Frente a las manifestaciones de respeto a la dignidad sacerdotal, al reconocimiento del *status* pagano que ostentaban algunos miembros destacados de la Iglesia y, en general, a las pomposas estructuras utilizadas en los primeros textos, los *Tratados* homiléticos dejan ver la cercanía y el afecto hacia un auditorio con quien se comparte un modo de pensar y de vivir (*dilectissimi* 4.58.24; *dilectissimi in deo* 4.58.6; *dilectissimi mihi* 5.67.8; *dilectissimi fratres* 5.64.4, 7.85.3; *fratres* 8.87.16; *carissimi* 8.88.6).

13. **non redarguente conscientia**: esta expresión parece a simple vista una fórmula original de nuestro autor. Sin embargo, en el libro de la Sabiduría, curiosamente el libro griego del Antiguo Testamento donde aparece la primera mención del término συνείδησις, se dice que la maldad, acosada por la conciencia, imagina siempre lo peor (*Sab.*17.11 [LXX 17.10] *VetLat* tipo U *semper enim praesumit saeua conturbata conscientia*, gr. αἰεὶ δὲ προσεῖληφεν τὰ χαλεπὰ συνεχομένη τῇ συνειδήσει). Sabatier y los editores de

Vetus Latina apuntan que destacados manuscritos que sirven de fuente para la reconstrucción del texto latino prejeronimiano ofrecen, al comienzo o al final de este versículo, el añadido *frequenter enim praeoccupant pessima redarguente conscientia*. También Rabano Mauro incluye estas palabras como parte del propio versículo en su comentario al libro sagrado (*Comm.Sap.13.753*). Ambos datos hacen verosímil la conjetura de que nuestra expresión, *redarguente conscientia*, pudo estar integrada en alguna versión latina antigua que manejaba el autor del libro apologético.

En los *Tratados*, el vocablo *conscientia* no siempre aparece centrado en el ámbito de la conciencia moral. Para nuestro autor la conciencia es el lugar interior donde el ser humano realiza los procesos de conocer y saber; por ello afirma que el apóstol, que sabía en su conciencia la ordenación del número de los libros canónicos, pese a ello, otorga libertad para leer epístolas no incluidas en el canon (3.55.13). La capacidad psicológica de conocer los propios actos lleva a la valoración de los mismos, de donde surge el aspecto moral de la conciencia. Si el juicio es positivo, la persona accede a un estado que llamamos buena conciencia. Dicha situación conlleva como fruto la experiencia de la paz interior, la tranquilidad de conciencia. En el cristiano la perspectiva de esta experiencia es también teológica, en tanto que ilumina su conciencia a la luz de la fe que profesa, cuando se adhiere y se entrega al plan de Dios. Debido a esto, nuestro autor habla de confianza en la propia conciencia, o tranquilidad de conciencia, como resultado de haber optado por la paz y la caridad de Cristo Dios (2.35.8). Ahora bien, quien ha renunciado al mundo y a sus pompas en el bautismo debe seguir luchando contra los deseos de la carne para salvaguardar la integridad de la conciencia. Además, la conciencia moral debe estar libre de culpa para reconocer a Dios en su acción providencial en la historia humana (10.92.11). Frecuentemente la opinión que los demás tienen de uno mismo procede de una forma de interpretar ciertos comportamientos o actitudes de la persona. De esta manera, se puede pensar que la confesión (o la denuncia) y el silencio proceden respectivamente de sentimientos de confianza o de temor, y que éstos, a su vez, se originan a partir de la buena o de la mala conciencia. En la carta a Dámaso, uno de los motivos que aduce el autor para justificar su recurso al obispo de Roma es que el silencio no sea interpretado como el temor de una mala conciencia (2.41.19). Sin embargo este argumento podría esgrimirse en el sentido contrario: el silencio puede también interpretarse como la manifestación externa que procede de una conciencia tranquila. Aquí entra en juego nuestro *non redarguente conscientia*. En el primer *Tratado* el autor no justifica su profesión de fe arguyendo que

el silencio puede interpretarse como intranquilidad de conciencia. Todo lo contrario, al autor le parece que su comunidad ya ha expuesto sus ideas en otras ocasiones de modo más que satisfactorio. La tranquilidad de su conciencia, en este caso, le invita a guardar silencio. Si de nuevo lo rompe, no es sino para obedecer los deseos (1.3.12 *quia id uultis*) y los mandatos (1.4.2 *quod iubetis*) de quienes tienen autoridad sobre él.

Sin abandonar nuestra expresión, es preciso afrontar un nuevo enfoque. La actividad genuina de la conciencia moral es el juicio sobre los pensamientos, palabras y obras de la persona, de ahí que, personificada y como separada del propio yo, se convierta en su testigo y en su juez. El aspecto judicial expresado en la *redargutio conscientiae*, tiene su origen en el συνείδησιν ἐλέγχειν de Filón (*Det.*146.2). Éste concibe la conciencia como una realidad no autónoma, sino supeditada a la ley de Dios, quien se sirve de ella para obtener la conversión del hombre (Maurer 1979: 305). La fórmula es casi insólita en el Nuevo Testamento: tan sólo en una interpolación griega de *Jn.*8.9 se lee que la conciencia acusa a los que pretenden lapidar a la adúltera. De algunos autores cristianos de lengua griega escuchamos que nuestra conciencia es un adversario que nos acusa desde lo oculto de nuestro corazón (Athanasius *Quaest. Script.*28.717). El propio corazón, como lugar donde reside el espíritu humano, es condenado por la conciencia que lo acusa (Didymus *Comm. Psalm.*74.22). El tribunal de la conciencia es ineludible; aunque uno pueda escapar de los tribunales humanos, nadie escapa a la propia conciencia, acusador implacable que acompaña al criminal adúltero a todas partes (Chrysostomus *Homil. Oz.*3.3.44). De la cita del Crisóstomo se deduce que, al igual que, cuando el culpable de un delito se libra del peso de un tribunal humano, no por ello escapa al tribunal de la conciencia, del mismo modo, cuando el tribunal de la conciencia no acusa en el interior del corazón, la actividad de los tribunales humanos no es capaz de privar al cristiano de la tranquilidad de su conciencia, que procede de la absolución divina. En nuestro autor la *redargutio conscientiae* forma parte del proceso del conocimiento de sí mismo (10.100.16 *cognitione sui*, 5.67.19 *agnitionem sui*) que, tutelado por Dios, compete a los conversos a la fe y que consiste, en su fase más básica, en la refutación del Señor (*redargutio domini*) y en el reconocimiento del pecado (10.100.16-18; para el tema de la corrección, que subyace a la *redargutio*, cf. § 195).

La fórmula *non redarguente conscientia* no sólo expresa una objeción para una nueva *professio fidei*, como hemos dicho arriba, sino que, implícitamente, nos invita a poner bajo sospecha la “legalidad divina” del tribunal que le está juzgando. En nuestro

texto, Prisciliano se halla ante un acusador exclusivamente externo, pues en su fuero interno se sabe exculpado de antemano, toda vez que su conciencia no tiene nada que reprocharle.

Aunque no es momento para profundizar en ello, se puede apreciar cuál sería la importancia de la conciencia como acusadora y juez del cristiano dentro del ideario priscilianista prestando un mínimo de atención al conocido texto de Orosio, en el que el bracarense manifiesta su escándalo al afirmar que priscilianistas y origenistas “predicaron que el fuego, indudablemente eterno, con el que los pecadores son castigados, ni es fuego verdadero ni eterno, al decir que se llamó fuego al castigo de la propia conciencia” (Oros.*Common.*102, trad. Cavero *et al.*).

1.3.7-12

*quamuis frequentibus |
libellis locuti fidem nostram hereticorum omnium docmata damnauerimus |
et libello fratrum nostrorum Tiberiani, Asarbi et ceterorum, |
cum quibus nobis una fides et unus est sensus, cuncta |
docmata quae contra Christum uideantur esse damnata sint |
et probata quae pro Christo*

14.frequentibus libellis: de estas palabras se deduce que la producción textual de la secta podría ser calificada de ubérrima. Por desgracia, pocos textos han llegado hasta nosotros, aspecto que ya lamentaba un autor tan cercano en el tiempo como Jerónimo (*Vir.Inl.*121.53 *edidit multa opuscula, de quibus ad nos aliqua peruenerunt*). Desde el punto de vista jurídico, el hecho de que Prisciliano haga referencia a escritos ya conocidos, procedentes de la secta, implica que tales documentos superaron, en su momento, la prueba de la ortodoxia. En consecuencia, nuestro autor está poniendo de manifiesto, de modo tácito, la invalidez de la presente causa.

15.locuti fidem nostram: no debe interpretarse nuestro tratado, ni ninguno de los escritos anteriores a los que hace referencia *frequentibus libellis*, como una profesión de fe entendida en el sentido de la profesión bautismal, pues la intención del autor es “hablar de lo que creemos” (1.6.10 *quod credimus eloquamur*). Dicho propósito queda patente líneas abajo, cuando pide perdón si al afirmar su fe se extiende demasiado (1.6.15-17 *adserentes fidem nostram ... latius eloquemur*). Se trata, sin embargo, de una exposición detallada sobre la fe que ya se ha profesado en el bautismo. En la conclusión del tratado,

el autor se da por satisfecho si ha logrado el objetivo de exponer su fe (1.33.8 *fidei expedita adseratione*; para el concepto *fides*, cf. *tb.* §§ 2, 18, 49, 74, 266 y 514).

16. **Tiberiani, Asarbi**: salvo la noticia que nos da este tratado, poco más sabemos de Asarbo, salvo que fue ejecutado a espada en un juicio posterior al que sufrió Prisciliano en Tréveris (cf. Sulp.Seu.*Chron.*2.51.4). Las variantes onomásticas que presentan las fuentes no han supuesto inconveniente para que editores y estudiosos identifiquen al personaje de la comunidad priscilianista con el referido por Sulpicio Severo (*Asarbus*: Priscill.*Tract.*1.3.9; *Asariuus*: Sulp.Seu.*Chron.*2.51.4 *app.cr. cod.* P [ed. Halm]; *Asarinus*: Sulp.Seu.*Chron.*2.51.4 *app.cr. cod.* b [ed. Halm]; Leo.M.*Priscillianist.Haer.*55.1004A; Garzon 1845: 135. Cf. también Babut 1909: 182, 201, Chadwick 1978: 73 etc.).

Respecto a Tiberiano, el propio Severo (cf. Sulp.Seu.*Chron.*2.51.4) nos cuenta que, privado de sus bienes, fue deportado a la isla de Silinancis (*in Sylinancim insulam*; para la correspondencia geográfica del topónimo, cf. Vallejo 2003: 304s.), salvándose de la pena capital, pese al libro apologético que escribió para defenderse de las acusaciones de sospecha de herejía que se imputaban a los priscilianistas, según refiere Jerónimo, quien le da el nombre de Tiberiano Bético (*Vir.Inl.*123). Por la noticia de Jerónimo, pues, conocemos que era escritor y que su *apologeticum* estaba escrito en un estilo *tumentis compositoque*; y también que, tras la muerte de los suyos, derrotado por la dureza del exilio, cambió de parecer y entregó en matrimonio a una hija suya que estaba consagrada a Dios en virginidad. Algunas ramas de la tradición textual del libro de Jerónimo le han atribuido la dignidad episcopal, según se puede comprobar en el índice que encabeza su *De uiris illustribus* en la *Patrologia Latina* de Migne (PL 23.605). Hasta aquí las fuentes consultadas.

El perfil de escritor que nos da Jerónimo sobre este personaje puede haber determinado a Dom Morin a atribuirle durante algún tiempo la *Epistula seu libellus* (Inc. “David gloriosus in Psalmo”, PL 10.733) catalogada en *CPL* 470 como perteneciente a Pseudo Hilario de Potiers. Capelle (1913: 188s.) demuestra que la redacción de este texto se puede fechar en Hispania en el siglo IV. Al margen de la veracidad de dicha hipótesis, lo cierto es que las dotes literarias de Tiberiano han llevado a encuadrarlo en el grupo de hispanos pertenecientes a círculos cultos y pudientes de su época, entre los que se encuentran Lucino y Teodora, corresponsales de

Jerónimo, un matrimonio de posición acomodada, letrado y con nociones acerca de la literatura pagana (cf. Vilella 2002: 109).

Según los datos que nos ofrece la prosopografía (el cotejo de Tiberiano Bético con las noticias prosopográficas aparece levemente esbozado en Escribano 1988: 190), los personajes que con el nombre de Tiberiano presentan las fuentes se encuadran en el período comprendido entre finales del siglo III y finales del IV. Por orden cronológico, el primero de ellos es *Autronius Tiberianus*, senador cuya noticia data de 275 (cf. *The Prosopography of the Later Roman Empire* [=PLRE] *Tiberianus* 6). Luego, *M. Aur. Tiberianus*, identificado como *praeses Delmatiae* en el año 280 (cf. *PLRE Tiberianus* 5). Le sigue *C. Iunius Tiberianus*, quien ejerce el consulado y la prefectura de Roma entre los años 281 y 292 (cf. *PLRE Tiberianus* 8). Es probable que este último sea padre de *Iunius Tiberianus*, prefecto de Roma en 303-304 (cf. *PLRE Tiberianus* 7). Más tarde encontramos a *C. Annius Tiberianus*, con una carrera política muy vinculada a Hispania; las fuentes dan el período de 325 a 337 para los diversos cargos que ejerció (*comes Africae*, *comes Hispaniarum*, *uicarius Hispaniarum*, *praefectus praetorio per Gallias*); Jerónimo lo caracteriza como *uir dissertus* (cf. *PLRE Tiberianus* 4). Por una disposición fechada en 385 sabemos de la existencia de actividades administrativas llevadas a cabo por un Tiberiano muy poco conocido (cf. *PLRE Tiberianus* 2). Resta apuntar la referencia del seguidor de Prisciliano, condenado, junto con sus compañeros, bajo el poder del usurpador Máximo (cf. *PLRE Tiberianus* 3) y la de un autor de cuatro poemas, escritor de cuya controvertida datación nos ocuparemos en las siguientes líneas (cf. *PLRE Tiberianus* 1).

Los textos actualmente reconocidos como pertenecientes a Tiberiano 1 (*Carm.* 4 Baehrens 1881: p. 264-268 y *fragm.* 6 Baehrens 1881: p. 269; para distinguir las identidades de los “Tiberianos” adoptaremos la referencia numérica de la *PLRE*) son, por orden de interés creciente, una amena descripción campestre (*inc. Amnis*), un relato sobre la desventura (*inc. Ales*), una invectiva contra el oro (*inc. Aurum*) y un himno dedicado a un único dios (*inc. Omnipotens*). Además, se identifica con este personaje el que aparece citado en los comentarios de Servio (*Aen.* 6.136, 6.532) y de Fulgencio Planciades (*Exp.Serm.Antiq.* 56, *Mitol.* 1.21, 3.7, *Exp.Virgil.Contin.* 97.5).

Uno de los aspectos más confusos de la obra de Tiberiano 1 es su cronología y su identificación. Esta cuestión es tratada por Silvia Mattiacci en su obra sobre los poemas y fragmentos de Tiberiano (cf. Mattiacci 1990: 7-34). En el primer capítulo de la introducción comienza ofreciendo los argumentos en que se basan los estudiosos para

la datación de las obras. Una de las noticias más relevantes para recomponer la identidad del poeta Tiberiano es el testimonio aportado por Servio en su Comentario a Virgilio, obra ésta que, a su vez, depende para su datación de los *Saturnalia* de Macrobio, fechados a finales del siglo IV o primeras décadas del siglo V. En lo que respecta a la datación, argumenta Mattiacci que la presencia de ecos de la obra de Tiberiano en los poetas Ausonio, Prudencio y Avieno pone de manifiesto que ya en la segunda mitad del siglo IV se conocían bien sus poemas. Los datos anteriores le llevan a plantear la posibilidad de identificar a Tiberiano 1 con alguno de los otros “Tiberianos” de *PLRE*. Su conclusión, prudente, es que la hipótesis que presenta menor margen de incerteza es descubrir al poeta Tiberiano bajo el personaje clasificado como *Tiberianus* 4.

Sin embargo, Mattiacci no tiene en cuenta que, sustentados en los mismos argumentos, no sería descartable la posibilidad de identificar a Tiberiano poeta con Tiberiano priscilianista. El hecho de que, en nuestro *Liber Apologeticus*, sea mencionado antes que Asarbo, y el que, pese al *apologeticum* que había redactado, su condena no fuera la decapitación sino el exilio, son dos argumentos que autorizan a suponer que Tiberiano 3, el compañero de Prisciliano, pudo ser un personaje de cierta relevancia social en la Hispania del siglo IV.

Desde el punto de vista de la formación intelectual, si Tiberiano 4 es un personaje de la vida pública romana que puede ser identificado con su homónimo poeta, pues era *uir dissertus*, ¿qué no decir de Tiberiano 3 quien, según Jerónimo, había escrito un *Apologeticus* en un estilo *tumentis compositoque*? ¿No será éste un estilo más propio de un poeta que de un prosista? Más aún, cuando Mattiacci establece la conjetura de que Tiberiano 1 habría utilizado estructuras prosimétricas, está planteando indirectamente la posibilidad de que el poeta haya practicado también la prosa. Respecto a la compatibilidad de los escritos de ambos personajes, la identificación del poeta con el prosista no es desdeñable, sobre todo si tenemos en cuenta que la valoración de los poemas de Tiberiano 1 como paganos o neoplatónicos que propone, entre otros, Mattiacci, ha sido completada en algún estudio posterior que vincula la obra del poeta con esquemas ideológicos cercanos al pensamiento de los cristianos (*cf.* Smolak 2004). Por otro lado, es conocida la influencia del neoplatonismo no sólo entre los paganos del siglo IV, sino también entre los cristianos. Por tanto, pretender analizar los poemas de Tiberiano desde una perspectiva exclusivamente pagana o filosófica, entendida ésta desde los planteamientos de la filosofía actual y no desde una concepción de la filosofía

como forma de pensar y de vivir, propia de la época en que viven nuestros “Tiberianos”, puede llevarnos a mermar las posibilidades de identificarlo y fechar su vida.

Tiberiano 1, ciertamente, podría haber sido un personaje notable de la Hispania del siglo IV, profundamente interesado por la filosofía, que se convierte al cristianismo como consecuencia, quizá, de la fascinación que en él ejercen, tanto la novedad del Evangelio, como el estilo de vida que practicaban grupos como el de Prisciliano. ¡Cuántos filósofos o intelectuales de la época que pasaron por el neoplatonismo no acabaron, como Mario Victorino o Agustín, en el cristianismo!

El asunto acerca de la identificación de los Tiberianos del siglo IV mencionados por la prosopografía latina se reviste de nuevas perspectivas ante las consideraciones que se acaban de exponer: resulta verosímil la hipótesis de que Tiberiano Bético, el compañero de Prisciliano, sea el poeta del que hace mención Servio. Las vías de solución a este enigma apuntan, entre otras posibles, a la tarea de cotejar los cuatro poemas de Tiberiano poeta con la obra de Prisciliano, en la idea de que este proceso pudiera arrojar alguna luz sobre esta cuestión.

17. **fratrum nostrorum**: la expresión nos remite a un contexto similar al que se produce en *1Pe.3.8* (*VetLat* tipo **S** *omnes consentanei estote unanimes conpatientes fraternitatis*). Ambos escenarios reflejan una experiencia de persecución donde la comunidad (*ceterorum*) se convierte en el refugio en que el cristiano obtiene la fuerza que viene de lo alto.

Por otra parte, hay que destacar que el vocablo *fratres* se emplea en los *Tratados* para manifestar dos grupos diferentes. En primer lugar, son así denominados los obispos, ya sean los hispanos (2.42.28), o el propio Ambrosio de Milán (2.41.2), todos ellos considerados en los textos del código de Würzburg como hermanos en el sacerdocio del obispo de Roma, Dámaso. En segundo lugar, de una cita del Apocalipsis se deduce que nuestro autor considera *fratres* a todos aquellos que tienen el testimonio de la palabra de Dios (1.31.16, *cf. Ap.19.10*). Dentro de este grupo, puede referirse a los miembros de la comunidad priscilianista mencionados en nuestro tratado: *Tiberiani, Asarbi et ceterorum* (1.3.9). A estos hermanos están dirigidos expresamente los *Tratados* quinto, séptimo y octavo (*cf. 5.64.4, 7.85.3, 8.87.16*). Por el tipo de destinatarios, estos tratados podrían clasificarse dentro del catálogo de escritos *ad intra*. De este grupo también puede considerarse el cuarto, cuyos receptores son llamados *dilectissimi* (4.58.6, 58.24).

18.una fides et unus ... sensus: la fórmula *una fides* es parte de la referencia a *Ef.4.5-6*, citada también en *1.5.6*, *1.7.10* y en *2.39.3*, lugares donde se vincula la unidad de fe con un solo bautismo y un solo Dios. Una terna semejante, quizá equivalente, se nos presenta en *1.7.15s.*: los que están unidos en la fe (*uniti in fide*) tienen la ayuda de un solo Cristo Jesús (*unum Christum Iesum*) y un solo bautismo (*unius baptismatis*). Parecida es también la expresión *unitas fidei* de *1.17.23*, de nuevo inspirada en la *Carta a los Efesios* (*Ef.4.12-13*), en la que se habla de la unidad de la fe como meta escatológica. El tema de la salvación aparece de nuevo cuando se apuntan, como medios para alcanzarla, la fe unida y la corrección (*10.102.18*). Para otros valores de *fides* cf. §§ 2, 14, 49, 74, 266 y 514.

19.cuncta docmata quae contra Christum ... probata quae pro Christo: bajo esta frase subyace la idea que expresa Cristo en el Evangelio acerca de la radicalidad que implica la adhesión a su persona: o con él, o contra él (cf. *Mt.12.30* en *Aug.Serm.Nouiss.15D.9*). La oposición expresada con la fórmula *pro Christo - contra Christum* es muy original: aparte de nuestro autor, sólo Agustín parece utilizarla. La fórmula, estructurada sobre dos miembros, es paralela a la que aparece dos líneas arriba: *locuti fidem nostram hereticorum omnium docmata damnauerimus* (*1.3.8s.*). Prueba de ello es que incluso se repite *docmata*, una palabra que no vuelve a ser utilizada en los *Tratados*.

En otro orden de cosas, la intención que nuestro autor manifiesta en ambas frases es similar a la que aparece en los tratados *de fide*. Este tipo de escritos se proponen como objetivo la defensa de la verdadera fe y la condena de la herejía (cf. *Greg.IIIlib.Fide.28 res digna tam catholicae confessioni quam haereticae responsioni*).

20.uideantur: probablemente, subjuntivo en atracción modal por *damnata sint*; otro ejemplo de este fenómeno, ahora subjuntivo dependiente de infinitivo, en *3.45.17 aut quae constituendae pacis est gratia, hominibus quae uoluerint credere et dicta apostolica non tenere?*

Con infinitivo, *uidetur* pierde su valor impersonal para expresar una opinión o convicción particular en la que cabe el riesgo de equivocarse, equivalente a “pensamos que están contra Cristo”. Otros lugares similares: *3.49.25 (Dan.3.15) uidebantur regere plebem* (ἐδόκουν κυβερνᾶν τὸν λαόν), *3.52.23 omnia quae gesta uidentur esse*. Es lógico que la condena o la aprobación que resultan de un juicio sean producto de

apreciaciones subjetivas sobre datos cuya interpretación siempre está sujeta a la imperfección humana. A Prisciliano le interesa destacar este aspecto para estimular la presunción de inocencia sobre su causa.

1.3.12-4.2

*tamen etiam nunc, quia id uultis, |
sicut scribtum est parati semper ad confessionem omni ||
poscenti nos rationem de fide et spe quae est in nobis |
tacere noluimus, quod iubetis.*

21.**tamen etiam nunc**: fórmula de gran intensidad expresiva, propia del género epistolar y homilético (Cic.Att.10.9.3, Aug.Ep.54.2, Serm.21.21; en correlación con concesivas aparece con *quamquam*: Aug.Ep.Nuper.10.1).

22.**parati semper ad confessionem omni poscenti nos rationem de fide et spe quae est in nobis**: en esta cita de 1Pe.3.15 (VetLat tipo *S parati semper ad confessionem* [tipo *U. satisfactionem*] *omni poscenti a uobis uerbum* [tipo *T U rationem*] *de fide, et spe, quae in uobis est*), vemos que el texto de Prisciliano no coincide exactamente con ninguno de los tipos conjeturados en la edición de Beuron. Sin embargo, no parece necesariamente una modificación particular de la cita, pese a lo singular de su formulación, pues va de la mano con Aug.Nupt.1.2.2 (*apostolus enim petrus paratos nos esse praecipit ad confessionem omni poscenti nos rationem de fide et spe nostra*). Por otra parte, con respecto al valor de la cita de Pedro en el contexto apologético en que nos encontramos, hay que considerar que, en la tradición patrística, este versículo es muy utilizado por dos motivos: para dar razón de la propia fe, como es el caso que nos ocupa –y el del texto de Agustín–, y para reclamarla de los demás. Con esta última intención, aparece en una carta relacionada con la polémica que enfrenta a Jerónimo con Juan de Jerusalén (cf. Hier.C.Ioh.Hierosol.4).

23.**fide et spe quae est in nobis**: la expresión hace referencia a *fides nostra*, con la que el autor inicia el tratado (Priscill.Tract.1.3.3, cf. § 2; cf. también Aug.Nupt.1.2.2, citado en § 22).

24.**ut ... tacere noluimus**: la subordinada depende de *gloriosum nobis uidimus* (1.3.6). Schepss prefiere no modificar la forma verbal por el subjuntivo *noluerimus*, más

apropiado para las oraciones sustantivas de *ut* en la sintaxis clásica (cf. *app.cr. ad* 4.2). Como apunta Blaise (1955: 145), el empleo de *ut* completivo con indicativo es un vulgarismo. Otro caso, en el primer *Tratado*, de *ut* + indicativo donde se esperaría aparece en 1.30.11ss. *et haec est omnium nostrum una sententia, ut ... amplectimur* (Schepss, *app.cr.*, *coniunctiuum scribere nolui, quamuis 'ut' praecedat*).

El autor considera una gloria confesar su fe en Cristo, aunque sea ante un tribunal para defenderse de las calumnias (cf. § 11). Pero es libre su decisión de no callar (obsérvese la fuerza que la lítote aporta a esta idea). Paradójicamente, su libertad se expresa desde el momento en que decide obedecer a los deseos del tribunal.

- 25.**quod iubetis**: podría pensarse que esta expresión encubre una ambigüedad consciente, jugando con el sentido causal, que desvelaría un tono más sumiso, y la oración de relativo, con la que se sostendría la idea de libre adhesión –tanto a la fe como a la petición formulada por el tribunal–, que se pone de manifiesto en el pasaje. En la traducción presentada, se ha optado por esta segunda posibilidad, habida cuenta de su disposición al final del pasaje. Así mismo, dicha opción permite distinguir la novedad que aporta *quod iubetis* respecto de la causal *quia id uultis* (1.3.12) en un pasaje en el que ambas fórmulas flanquean la cita principal (1Pe.3.15).

1.4.2-8

*Etenim confessione repetita /
licet in oculis uestris sit omne quod uiuimus et constituti in |
fidei luce nulla tenebrae conuersationis secreta sectemur, |
non abnuimus tamen, ut etiam ignorantibus nos satisfaceret, ne |
quis in nos credens male alteris inueniabili errore peccaret, non |
recusantes quin ostenderemus ore quod credebamus in |
corde.*

- 26.**confessione repetita**: para identificar adecuadamente el espacio semántico que ocupan *confessio* y *confiteri* en los *Tratados* merece la pena pasar a vuelo pluma por sus valores generales en la literatura latina, particularmente en los textos cristianos. En el paganismo *confiteri* asume los significados básicos de “reconocer la falta, el error” y de “proclamar” que, ya en época arcaica, se contienen en el verbo primario *fateor* (Ernout s.u. *fateor*). Desde Cicerón, *confessio* es empleado en referencia a la declaración del delito por parte del acusado. De forma análoga, *confessio* / *confiteri* aparece en la literatura cristiana con los complementos *delicta* o *peccata*, en contextos penitenciales.

Pero durante el período preconstantiniano, es más frecuente la aparición de estas palabras en referencia a la proclamación de la fe cristiana ante un tribunal pagano. Por tal motivo, esta vertiente de la confesión aparece ligada al sufrimiento y muerte en defensa de la propia fe en circunstancias de persecución (Mohrmann 1961[I]: 31s.). Los *confessores* son cristianos cuyo testimonio de vida es muy apreciado en las comunidades, pues muchos de ellos acaban encarcelados y sometidos a penas de trabajos forzados, y otros, los mártires, son llevados al extremo de la confesión de la fe mediante la efusión de su sangre. Tras la libertad religiosa otorgada por el edicto de Milán, el testimonio de la *confessio fidei* acaba perdiendo su connotación cruenta. No obstante, ya antes de Constantino se había desarrollado entre los gnósticos un tecnicismo sobre la confesión para evitar declarar la propia fe ante los tribunales paganos, sustentado sobre exégesis, muy peculiares, de Mt.10.32s. que desautorizaban el martirio cruento (Orbe 1956: 265).

En los textos de Würzburg, el significado de *confessio* / *confiteri* se mueve en el campo semántico de la manifestación de la fe sin consecuencias cruentas, propio de un período en que la Iglesia ha dejado de ser violentamente perseguida. En primer lugar, destacamos que cuando esta familia de palabras designa “confesar” como acción de reconocer en público, de admitir lo evidente, tiene un significado que podemos caracterizar como análogo a la idea de “reconocimiento” interior que aparece en los *Tratados*, manifestada por la familia léxica de *agnoscere* / *recognoscere* (cf. § 108). Este valor se da en el pasaje donde el creyente confiesa, con palabras de Job, que la diestra del Señor es la única que salva (1.12.13; cf. Job.40.14 ὁμολογήσω). También en este apartado se clasifican los lugares en que los demonios confiesan que Cristo, o Jesús, es el Hijo de Dios, como testimonio de condena de los herejes que niegan esta verdad de la fe (1.6.26, 1.7.5, 2.38.21). Esta confesión demoníaca no es *stricto sensu* una *confessio fidei*, sino un forzado asentimiento del misterio de Dios por parte de quienes, militando al servicio del Príncipe de la maldad, se ven sometidos juntamente con su caudillo a la providencia de aquél al que aborrecen (cf. §§ 123 y 303).

El reconocimiento demoníaco, a regañadientes, contrasta con la manifestación abierta y libre del creyente. En los siguientes lugares que traeremos al papel, *confessio* / *confiteri* se relacionan nítidamente con la exposición de la fe. En primer lugar, la conexión entre creer y confesar la fe en nuestro autor le lleva a afirmar: “nosotros lo que creemos lo confesamos” (1.13.22). Para reforzar la idea que sostiene todos los argumentos sobre la catolicidad de su fe y de su vida en los *Tratados* de defensa, nos

presenta la imagen paulina del corazón que cree y de la boca que confiesa, como las dos caras de la moneda que Prisciliano pone sobre la mesa del tribunal con el fin de mostrar su inocencia. En efecto, lo que se cree en el interior, con el corazón, se confiesa al exterior con la boca y con la lengua (1.26.11, 3.54.3, 5.66.24 [cf. *Filip.*2.10.11 ἐξομολογήσεται], 2.34.15 [cf. *Rom.*10.10]). Pero, además, la gloria perfecta en el creyente se logra no sólo creyendo con el corazón, sino cuando a esto le acompaña la gloria de la confesión expresada con la boca (3.55.11). Y ello es así porque la finalidad en el proceso de adhesión a la fe es doble: por un lado, se cree para la justicia de la fe, por otro, se confiesa para la salvación, bien se trate de la salvación personal (2.34.15), bien de la de todos los que han sido precipitados al escándalo por la falsedad de las palabras de los maledicentes (2.34.19). Tal es la fuerza de la confesión de la fe, que al buen ladrón, pecador, se le promete el paraíso gracias al doble efecto de su gesto: al confesar (*confitenti*) reconoce, por una parte, su propio pecado (la expresión *confessio peccatorum*, o similar, no aparece en los *Tratados*) y, por otra, la divinidad de Cristo crucificado (6.74.20). Tal es la fuerza de la fe que se manifiesta en la confesión, que la lengua de los santos se ve empujada a ello por natura propia y por gracia divina (3.54.15). Es interesante hacer notar la complacencia con la que se ejerce la *confessio* cristiana. Esta disposición favorable a confesar delante de quien lo pida nace de la certeza de que la *confessio* no es sino la manifestación de la fe y de la esperanza que anidan en el creyente (1.3.13, cf. *IPe.*3.15).

Acabamos de ver cómo la idea de la confesión de la fe es un acto externo y libre del creyente, sin correlación alguna con la *daemoniaca confessio*, sometida ésta última al providente cuidado de Dios sobre el hombre. Ahora bien, lo que no se permite al diablo y a su séquito, sí que forma parte, en cambio, del proyecto divino en la creación del ser humano. A diferencia del diablo, el hombre tiene la posibilidad de confesar o negar. Nuestro autor establece la oposición entre confesar que Cristo Jesús ha venido en la carne y no confesar, acción que en un pasaje del primer *Tratado* se identifica con “deshacer a Jesús” (*Tract.*1.31.4; cf. § 478). Al principio del tratado, también aprovechando textos de Juan, aparece la antítesis *confiteri* (ὁ ὁμολογῶν) / *negare* (ὁ ἁρνούμενος) (1.7.23). En la misma línea, en el pasaje en que el ángel se aparece a Josué encontramos la identidad *confiteri* = *non negare* (1.31.8ss.).

Sin abandonar este valor negativo de la confesión humana, Prisciliano habla también de quienes confiesan una fe equivocada. *Confiteri* se asimila en significado a otros verbos como *dicere* (“afirmar”, “proclamar”) en pasajes donde –según el autor–

los cristianos que, al confundir el verdadero sentido del estudio de los astros, caen en la idolatría, son presentados como heterodoxos confesores de su fe en el Sol, la Luna y Marte (1.16.10.ss.). También los ofitas confiesan que su dios es una víbora (1.23.8). Por último, el autor desea que caiga la ira del Señor sobre quienes inventan o confiesan un quinto evangelio (1.31.22, 1.31.28).

A la vista de lo estudiado, en nuestro pasaje, al igual que en el resto de los ejemplos presentados, la *confessio* se refiere a la manifestación de la fe como un acto externo y libre (cf. *Tract.1.4.1 rationem de fide et spe quae est in nobis*). Ahora bien, el hecho de que, este caso, dicha *confessio* se efectúe a instancias de la autoridad eclesiástica (*repetita*), así como la intención exculpatoria que evidencian los argumentos utilizados por Prisciliano, demuestran que, frente al resto de los ejemplos mencionados, el significado de *confessio* como “profesión de fe” es el resultado de una traslación semántica provocada por nuestro autor a partir del sentido real de “confesión de una culpa o de un delito”.

27.licet in oculis uestris ... sit ... et ... (non) sectemur: en esta concesiva, de gran importancia argumental, el autor juega con el contraste, uno de sus recursos preferidos para reflejar la tensión dramática a la que se ve sometida la vida del hombre sobre la tierra. Durante su paso por este mundo caduco, el cristiano ha de luchar constantemente por rechazar el mal y elegir el bien. En su interior se le plantea la disyuntiva cotidiana entre optar por Cristo o seguir a Belial. Pero también la batalla ha de librarse en el exterior, combatiendo contra las tinieblas desde el bando de la luz. En ocasiones son los propios seguidores de las tinieblas quienes acusan de tenebrosos a los que andan en pos de la fe de la verdad (1.33.12). Esta oposición luz / tinieblas le sirve a nuestro autor como telón de fondo para dejar bien claro “lo que somos” y “lo que no somos”. Si acudimos al texto, se contraponen los verbos *uiuere* / *sectari* para expresar la opción del autor por la totalidad católica y el rechazo a la parcialidad sectaria de la herejía. También nos dice que no se puede hablar de secretismo (*nulla secreta*) cuando todo está a la vista (*in oculis uestris*). Además, la asociación del mal con el movimiento constante, indicio de intranquilidad de la conciencia, y en oposición a la estabilidad y a la paz del bien se ponen de manifiesto en la relación *sectemur* / *constituti*. Por último, la clave sobre la que se apoyan todas las ideas de la frase aparece en *fidei luce* / *tenebrosa conuersatio*. Aquí la oposición no se sustancia únicamente en la pertenencia de estos contrarios a los campos semánticos luz / tinieblas, sino en la extensión que abarca cada

concepto, de modo que, de nuevo, como antes en *uiuere* y *sectari*, también ahora la idea de globalidad con la que se identifica “la luz de la fe” ensombrece las sombras, por así decir, de cualquier “tenebrosa forma de vida”.

28.in oculis uestris sit omne quod uiuimus: un hábil recurso retórico que sirve al imputado para convertir en testigos de su defensa a los miembros del tribunal. El asunto no es de poca importancia para el autor de nuestro tratado. Prueba de ello es la insistencia con que, pocas líneas más abajo, vuelve a recordar a los miembros del tribunal que son testigos de su defensa (1.4.12 *ut ipsi nouistis*). El hecho puede interpretarse desde el punto de vista judicial, en orden a la demostración de su inocencia. En efecto, si la vida de la comunidad priscilianista es conocida por los *beatissimi sacerdotes*, la inocencia del acusado queda patente al presentar de su parte tales testigos cualificados, pues la dignidad de éstos, como apunta la retórica clásica, es determinante cuando el juez se pronuncia sobre la veracidad de los testimonios contradictorios aportados por testigos de la acusación y de la defensa (*cf.* Quint.*Inst.*5.7.34). Para los lectores externos, que buscamos comprender plenamente el contenido del tratado y las circunstancias que lo rodean, el inconveniente surge al constatar que, en el texto, los testigos son mudos, y que, además, hablan por boca de Prisciliano. Cabe otra interpretación: quizá el autor está sugiriendo que los miembros del tribunal no son imparciales, pues, si conocen la vida de Prisciliano y sus seguidores y han dado curso a la acusación cuya causa se está juzgando, o es que no la conocen realmente, o es que hay circunstancias o personas que han deformado un eventual juicio verdadero acerca de ella. De aquí se seguiría que el tribunal carece de competencias plenas para decidir y, por tanto, que su elección y su sentencia serían impugnables. Más adelante se verá cómo Prisciliano justifica su decisión de declarar amparándose en un vivo interés por rescatar de la ignorancia a los que se han dejado llevar de habladurías maledicentes (*cf.* § 36).

Ciertamente, ya desde los primeros documentos de derecho eclesiástico a nuestro alcance se percibe con claridad una especial sensibilidad hacia el delicado tema de la imparcialidad del juez. Así, en el *Digesto* de Justiniano se afirma que, para Ulpiano, es injusto que alguien sea juez en propia causa (*Dig.*5.1.17). Los falsos Decretales de Pseudoisidoro ponen en boca del papa Fabiano la prohibición de que el acusador pueda ser al mismo tiempo juez o testigo y, para dejarlo claro, precisa que en un juicio debe haber cuatro personas: *id est iudices electos et accusatores ac defensores*

atque testes (cap. 22). No cabe duda de que esta preocupación de la Iglesia por las garantías procesales, al cobijo del derecho romano, era conocida de todos los eclesiásticos de mediana cultura, en especial de los obispos, quienes, a partir del Edicto de Milán, comienzan a resolver litigios civiles por medio de la *episcopalis audientia*. Si en asuntos menores como los civiles era patente la exigencia de imparcialidad, ¡cuánta meticulosidad no habría que emplear en una causa de Dios!

Al hilo de este asunto, señalemos, por último, un aspecto relevante en la comprensión del pensamiento que traslucen los textos. Los problemas de incompatibilidad que se derivan del hecho de que sea la misma persona quien asuma las funciones de juez y de testigo, desaparecen totalmente si ambas confluyen en el propio Dios. Así se deduce de las palabras que el profeta Joel pone en boca de Yahveh: “yo soy juez y testigo” (*Jer.29.23 [LXX 36.23]*). Es el mismo lenguaje judicial que encontramos en la sección homilética de los *Tratados* de Würzburg, donde se señala que, cuando Cristo inhabita en el alma, el cristiano comprende que aquél a quien tiene por cotidiano testigo resulta ser, al mismo tiempo, su juez (7.83.7).

29.constituti in fidei luce nulla tenebrosae conuersationis secreta sectemur: obsérvese la significativa aliteración u *homoeoprophoron* polisigmático en *tenebrosae conuersationis secreta sectemur* por el que se subraya el firme rechazo de la acusación de secretismo, mediante la insistencia del fonema silbante que evoca, desde nuestro punto de vista, el silencio y el sigilio en que se desenvuelve el modo de vivir propio de las tinieblas.

La idea de las tinieblas asociadas a la forma de vida propia del mundo aparece en comentarios patrísticos a *Rom.13.12ss.* como, por ejemplo, en *Cypr.Zel.10*:

Denique et apostolus paulus instruens et monens, ut qui inluminati christi lumine tenebras nocturnae conuersationis euasimus in factis adque in operibus luminis ambulemus, scribit et dicit: nox transiuit, dies autem adpropinquauit, “por último, el apóstol Pablo nos avisa y enseña que, los que alumbrados por la luz de Cristo hemos evadido las tinieblas de la vida nocherniega, debemos caminar con obras dignas de esa luz, escribiendo estas palabras: (*Rom.13.12-13*)”, trad. Campos.

También, como comentario a *Rom.13.12*, escribe Ambrosio:

Ambr.Expl.Psalm.45.14.3

euigilauimus igitur, iam non dormiamus; uestem lucis induimus, non in amictus tenebrosae conuersationis atque exuias reuertamur; comessionibus atque deliciis, quae nocturni sunt temporis, uale diximus, sobrietatem elegimus, cuius gratia Iacob primatus quos non habebat inuenit.

Por otra parte, la expresión *constituti in fidei luce* llama la atención por su poderoso parecido con *in luce positus* (Orig.*Comm.Rom.*9.32.1233C *si autem ignorantias nostras scientiae ratio fuget, et indignos actus declinantes, pia quaeque et honesta sectemur, in luce sumus positi, et quasi in die honeste ambulamus*). Orígenes, en una exégesis de *Rom.*13.11-13, habla de que cuando la razón del conocimiento ahuyenta las ignorancias del creyente y éste abandona los actos indignos para seguir lo que es piadoso y honesto, entonces es situado en la luz y camina honestamente, como de día.

Añádese a esto que la confusión de expresiones nace de la estrecha relación entre las imágenes *dies / lux* en fórmulas de la Escritura que presentan similares contenidos, cuales son: *Jn.*12.35 (*lumen in uobis est ... ambulate dum lucem habetis ... qui ambulat in tenebris*), *Jn.*11.9 (*si quis ambulauerit in die*), *Rom.*13.13 (*sicut in die honeste ambulemus*). Ello ha permitido a los comentaristas acuñar las expresiones *ambulare in die* y *ambulare in luce*, originadas en la exégesis de los pasajes de *Juan* y de *Romanos*. Dichas fórmulas son equivalentes, de modo que son utilizadas indistintamente. A partir de aquí es sencillo pensar en *positus in luce* vinculado a la idea de caminar en la luz o caminar de día. Esta expresión aparece en comentarios de algunos autores a la cita paulina de *Rom.*13.11-13 (Sabat. *abiciamus ergo opera tenebrarum, induamus autem arma lucis, sicut in die honeste ambulemus*), hasta el punto de que alguno de ellos, a modo de paráfrasis, formula: *quasi in die positi honeste ambulamus* (Arnob.Iun.*Psalm.*142.35). En un pasaje posterior, el propio Arnobio el Joven reformula la idea: *in luce positi* (142.39). La misma expresión, como parte de la exégesis del citado versículo de la carta de Pablo, aparece en Paulino de Nola (*Epist.*40.5) y en Orígenes (*Comm.Rom.*9.32.1233C). La vecindad semántica entre *ponere* (*positus in luce*) y *constituere* (*constituti in fidei luce*) viene atestiguada en *Cypr.Ep.*45.2 (*fratres longe positos ac trans mare constitutos*) y *Sulp.Seu.Ep.*3.3 (*ego enim Tolosae positus tu Treueris constituta*).

Hemos visto cómo *tenebrosa conuersatio* y *constituti in fidei luce* (expresión equivalente a *in luce positi*), son expresiones que aparecen en los comentarios a *Rom.*13.11-13. También hemos señalado, para *constituti in fidei luce*, la posible semejanza entre la fórmula prisciliana y el texto con el que Orígenes comenta este pasaje de la *Carta a los romanos*. ¿Se podría establecer también una comunión de pensamiento? ¿Existe una identidad entre la manera que tienen ambos de entender el texto? Afirma Orígenes que el heraldo de Cristo anuncia la llegada de la luz y el tiempo

en que el mundo salga del sueño de la desidia en que está instalado (*in somno desidiae positum*). Interpreta la noche como el tiempo de la ignorancia y el día como la etapa del conocimiento iluminado por el sol de justicia (Cristo), quien disipará las tinieblas de la noche de la ignorancia. Haciendo suyo el sentir del apóstol, exhorta a rechazar las obras de las tinieblas (actos ajenos a Dios) y a vestirse las armas de la luz (ejercicio de las virtudes), –aunque Prisciliano no conoce la expresión “armas de la luz”, sino “armas de la fe” (cf. § 249)–. Continúa Orígenes explicando que la llegada de la luz y del día (como vemos, no diferencia un hecho del otro) se producirá de dos modos. El primero afectará de forma general, cuando llegue el mundo del tiempo futuro. Por ello, cada día que pasa “está más cercana nuestra salvación que cuando empezamos a creer” (*Rom.13.11*). Desde esta perspectiva, el mundo presente es llamado “tinieblas”. En segundo lugar, la llegada del día anunciado por Pablo se hace efectiva ya ahora, en este tiempo, para algunos (*singulos*). “Si Cristo está en nuestro corazón –afirma el alejandrino– quedamos convertidos en día”. Y añade que, cuando la razón del conocimiento ahuyenta nuestras ignorancias y abandonamos los actos indignos para seguir lo que es piadoso y honesto, entonces somos situados en la luz (*in luce sumus positi*) y caminamos honestamente, como de día.

No cabe duda de que el alejandrino interpreta el estar en la luz como un privilegio del conocimiento que se concede a algunos (*singulos*) en este tiempo presente, siempre que se despierecen sus almas, que viven enfangadas en el sueño de las tinieblas de este mundo. Así, podrán rechazar lo indigno y seguir lo piadoso y honesto, y, tras ser asentados en la luz, caminarán en la luz del día, disfrutando de las primicias del día eterno que gozarán junto con todos los demás. La pregunta sobre quiénes son estos *singulos* sólo encuentra respuesta en este pasaje por vía negativa: ciertamente, no se trata del común de los cristianos, pues a todos ellos entiende Orígenes que va dirigida la salvación al final del tiempo de este mundo; para todos los cristianos, cada día que pasa, dicha salvación se encuentra más cerca que cuando empezaron a creer. Los *singulos* de este pasaje son una clara señal que nos remite al tema de “los muchos” y “los pocos” o, lo que es lo mismo, de los carnales y los espirituales, los simples y los perfectos, distinción característica del pensamiento teológico de tradición alejandrina, representado de modo insigne por Clemente de Alejandría y por Orígenes. El pensamiento de Orígenes en este punto consiste en creer que la mayoría del pueblo cristiano, “los muchos”, incapaz de profundizar en los aspectos complejos del misterio cristiano, debe limitarse a vivir lo recibido en las catequesis prebautismales. En cambio,

a los más perfectos, “los pocos”, les está reservada la investigación en los arcanos de la fe, la penetración en el misterio oculto en la Escritura (*cf.* Romero Pose 1990: 165-169).

Prisciliano afirma categóricamente que él y sus compañeros están asentados en la luz de la fe. Al igual que para Orígenes, esto es un privilegio del conocimiento que se concede a unos pocos que han sacudido el sopor de su alma y, comprendiendo las tinieblas, se esfuerzan por rechazar lo que es de este mundo y por entregarse completamente a Dios. Así mismo, para Orígenes, estar asentados en la luz supone ir en pos (*cf. sectemur* en Prisciliano § 33) de lo que es piadoso y honesto. Por lo mismo, para nuestro autor, estar asentados en la luz de la fe es radicalmente incompatible con practicar un modo de vida desconocido para quienes les rodean. La relación de causa y efecto que se establece en torno a *constituo* y *sector* aparece en *Tractatus Genesis*, cuando se afirma que una vez que el hombre ha sido asentado (*constitutus*) en su alojamiento corporal, en tanto sigue (*sector*) las órdenes de los preceptos divinos, la carne purificada vence la obra del mundo y la naturaleza de la terrena materia, y el hombre llega a ser templo del Señor (5.65.25).

Consideremos ahora la palabra *lux* en los *Tratados*. Desde un punto de vista global, la luz se opone a las tinieblas como imagen de la oposición entre Cristo y Belial. Citando a San Pablo (2Co.6.14.15), nuestro autor identifica la luz con Cristo (1.8.20, 10.98.22). Una característica de la luz-Cristo es su perpetuidad (7.85.15). Para Prisciliano, uno de los fines del estudio de la Escritura consiste en comprender a través de ella las tinieblas, el mundo visible, a fin de desear la luz del Señor (1.15.14; para el valor de *tenebrae*, *cf.* § 30). La luz está presente en el comienzo del segundo momento de la creación: cuando, después de ensamblados los elementos, el verbo de la divina virtud dijo “hágase la luz” (*Gen.1.3*) toda la creación, que estaba sumida en tinieblas, apareció a la vista (5.65.8.9). En el Nuevo Testamento, la pasión de Cristo hace posible una nueva luz (6.71.15). También el predicador ensancha las mentes de los que le escuchan orientándolas hacia una especie de nueva luz mediante su explicación de la Escritura (4.58.8). Por ello dice con San Pablo: “erais en otro tiempo tinieblas, ahora, en cambio, luz en el Señor; caminad como hijos de la luz” (*Ef.5.8* en 8.87.2). Pero estos hijos de la luz, para caminar como tales en medio de las tinieblas de este mundo, deben practicar la purificación ascética, ser reparados por la divina luz de los preceptos (la ley, el Antiguo Testamento; *Tract.4.60.14*) y hacer como una segunda creación en el interior de sí mismos. Por medio de este proceso ascético, los hijos de la luz disipan su ignorancia de Dios (a la que se denomina “atardecer”) y están preparados para escuchar

al propio Dios, que pronuncia en el interior del hombre antiguas palabras para una nueva creación: “*fiat lux*” (cf. *Gen.1.3*). Por analogía con la creación material, y como realidad que da sentido a la letra de la Escritura, estos hijos de la luz, una vez que su interior es iluminado por la luz del espíritu divino, son llamados, no “día primero”, como en el relato genesíaco, sino “día del Señor” (5.67.16s.).

El vocablo *lux* en los *Tratados* ofrece una interesante información doctrinal que hunde sus raíces en la imagen paulina de la luz como símbolo de Cristo. Esta luz está presente en la historia de la salvación: ilumina las tinieblas del mundo visible, e ilumina el caminar del hombre en los tiempos antiguos, con la venida de Cristo y en los últimos tiempos, tras la ascensión de Cristo. En el camino del ascenso a Dios que debe seguir el cristiano “progresiente”, ilumina la tiniebla del interior humano por el conocimiento (la gnosis) de sí mismo, y, en un segundo estadio, por la inhabitación del espíritu divino. Tal es el trasfondo que subyace a la expresión paulina “estar asentados en la luz de la fe”.

30.tenebrosae conuersationis: *conuersatio*, que significa género de vida, manera de vivir, casi todas las veces –seis de nueve ocurrencias– aparece objetivada con elementos negativos (1.4.4 *nulla tenebrosae conuersationis secreta*, 1.4.13 *malorum nostrorum conuersationibus*, 1.14.8 *conuersatione mundialis stultitiae*, 1.16.3 *uana nostra conuersatione paternae traditionis*, 1.20.2 *priorem conuersationem*, 4.57.3 *inexploratas humanae uitae conuersationes*). En dos casos el significado es ambiguo (5.65.18 *conuersatio mundi*, como “régimen del mundo” [cf. Orbe 1981: 291], 10.99.7 *conuersatio uitae nostrae* [redundante]), y en una sola ocasión se refiere al modo de vida del cristiano (10.95.21 *dedicatae in Christo conuersationis*). En la expresión que estamos comentando aparece con *tenebrosa*. En los *Tratados* reciben este calificativo, además de las secretas formas de vida de nuestro párrafo, la vida del Adán terreno (1.18.19) y la primera creación (11.104.24).

El tema de las tinieblas es correlativo al tema de la luz (cf. § 29). En el primer momento de la creación, todo lo que aparece está desordenado y sumido en tinieblas (11.104.23s. *inconposita et intenebrata*). Tras el “hágase la luz” queda a la vista todo lo que estaba sumido en tinieblas (5.65.8, cf. *Gen.1.2*). Pero, curiosamente, tras la segunda fase de la creación siguen existiendo las tinieblas. En el ámbito de estas tinieblas segundas se habla en los *Tratados* de las tinieblas de este mundo (1.13.8, 10.96.12, cf. *Ef.6.12*; cf. también 5.64.22): las actividades del mundo son sórdidas tinieblas (2.35.1);

la calígene de las tinieblas está reservada a los que caen en el error de la idolatría (5.64.10, *cf. Jud.13*); la fornicación es amiga de las tinieblas (10.99.14; enigmático). Lo tenebroso es todo lo relativo al diablo. Así, los que creen que el diablo ha creado el mundo material son hijos por naturaleza de la ira y la perdición, y andan en tinieblas (1.18.18, *cf. Ef.4.18*). En el ámbito del conocimiento, se habla de quienes están envueltos por el velo de las tinieblas de la ignorancia (5.64.4, 8.86.15). Las tinieblas que sobrevengan cuando se apague el sol serán la señal del final de los tiempos (1.32.12, *cf. Joel.2.31, Hch.2.20*). El vocablo aparece en contraste con la caridad, que hace brillar la luz del cristiano en medio de las tinieblas (del odio, o de la indiferencia) que lo rodean (4.59.8, *cf. Is.58.10*).

31.**secreta sectemur**: con el sentido de *secretum* como “retiro”, la expresión pertenece a contextos monásticos de la época (*cf. Ioh.Cass.Conl.2.5, 14.4, 18.6, 23.5*, donde *secreta sectari* aparece especificado por *solitudinis cellaeque, contemplationis diuinae solitudinis, solitudinis*. *Cf. también Hier.Ep.112.18 monasterii et ruris secreta sectantem*).

32.**secreta**: según los testimonios, el secretismo parece ser una de las más constantes acusaciones que contra la secta se pronuncian. Agustín no duda en incluir a Prisciliano y su grupo dentro de las corrientes gnósticas (Aug.*Haer.70.1 priscillianistae, quos in hispania priscillianus instituit, maxime gnosticorum et manichaeorum dogmata permixta sectantur*; *cf. también Isid.Hisp.Etym.8.5.54*). Como los gnósticos, los priscilianistas son acusados de ocultar y mentir para no ser descubiertos (Aug.*Haer.70.5 propter occultandas ... contaminationes et turpitudines suas habent in suis dogmatibus et haec uerba: 'iura, peiura, secretum prodere noli'*). Los historiadores de la época también los vinculan con el gnosticismo (Idat.Lemic.*Chron.7.875C Priscillianus declinans in haeresim Gnosticorum*, Sulp.Seu.*Chron.2.46.1 infamis illa Gnosticorum haeresis intra Hispanias deprehensa, superstitio exitiabilis arcanis occultata secretis*). Orosio, una de las fuentes de Agustín en este tema, denuncia que Prisciliano fundamenta algunos de sus desatinos cosmológicos en la lectura de un apócrifo gnóstico (*Memoria apostolorum*), donde se dice que Jesús explicaba en secreto las parábolas a sus discípulos (Oros.*Common.54*).

Para los gnósticos, la acusación de secretismo constituía un orgullo, pues confirmaba lo correcto de sus pretensiones respecto a la novedad cristiana. Según ellos,

era preciso romper con las categorías caducas de la ley judía, cuya incorporación a la doctrina que transmitían los eclesiásticos les parecía una decepcionante torpeza. Para ello, como norma de interpretación de las Escrituras, sobre todo del Nuevo Testamento, se sirvieron de lo que era, según ellos, una enseñanza transmitida por los apóstoles a unos pocos selectos. Tal enseñanza apostólica conformaba una doctrina secreta, inicialmente oral, y que, más tarde, se reflejó por escrito, principalmente en la llamada literatura apócrifa. Los gnósticos predicaban esta doctrina secreta al tiempo que la Magna Iglesia hacía lo propio con la predicación apostólica, de tradición pública. Resultaba muy difícil demostrar –salvo descubrir las premisas meramente filosóficas de las que partía la Gnosis– que la presunta tradición apostólica secreta predicada por los gnósticos era falsa (*cf.* Orbe 1972[1]).

También algunos eclesiásticos admiten una doble tradición apostólica, la de la fe y la de la gnosis. Uno de los representantes más preclaros de esta corriente dentro de la Magna Iglesia es Clemente de Alejandría, quien distingue en el mensaje de Cristo y de los apóstoles una doctrina pública, destinada a la masa, y otra secreta, reservada a los perfectos: la gnosis, “sabiduría, ciencia y comprensión segura e inequívoca del presente, del futuro y del pasado, puesto que ha sido transmitida y revelada por el Hijo de Dios” (Clem.*Strom.*6.61.1, trad. Merino), cuyo objeto de estudio son los misterios que desde el principio estaban escondidos en el Antiguo Testamento:

Clem.*Strom.*6.131.4-5

“También el profeta Isaías es invitado a tomar un libro nuevo para escribir alguna cosa; así el Espíritu profetizaba que la gnosis santa existiría después mediante la exégesis de la Escritura, que por aquel tiempo no estaba escrita, porque aún no era conocida; sólo se había dicho desde el principio a quienes podían comprender. Inmediatamente después que el Señor enseñó (la interpretación) a los apóstoles, también a nosotros se nos entrega sin escritura la tradición de lo escrito, porque el poder de Dios, renovando continuamente el libro (de la Escritura), lo escribe en nuestros corazones”, trad. Merino.

Asegura Clemente que esta enseñanza le ha sido a él transmitida por sus maestros, que a su vez guardaban la verdadera tradición recibida directamente de Pedro, Santiago y Juan, y también de Pablo (*Strom.*1.11). Sus mayores le han transmitido a Clemente, no la fe, sino la gnosis no manifiesta en la Escritura. Esta tradición gnóstica eclesiástica admite sin problemas las verdades de la fe y asegura que la transmisión de la fe ya tiene su cauce en la sucesión apostólica de la que participan los obispos (Van den Eynde 1933: 224).

33.**sectemur**: en el primer *Tratado* los verbos de movimiento *sector* y *sequor* (y sus derivados) pertenecen al campo semántico de la herejía o del cisma. Así, se condena a los que siguen las obras de los nicolaítas (1.23.7), a quienes van en pos de sacrilegios odiosos a Dios (1.7.23) y a los seguidores de cualesquiera herejías (1.23.17). También se denuncia a quienes bajo el nombre de religiosos persiguen domésticas enemistades en el seno de la Iglesia (1.33.13). El objeto de seguimiento se amplía al ámbito del adulterio en el pasaje bíblico donde la esposa infiel de Oseas persigue a sus amantes y no los atrapa (1.20.18). En el párrafo que nos ocupa, el autor se defiende de que se le pueda identificar con formas de vida sectarias (1.4.4). Por el contrario, para manifestar la ortodoxia de la fe en que se hallan él y sus seguidores recurre a la forma verbal *constitutus*, que da idea de estabilidad (1.4.3, 1.16.5), o se sirve de la imagen del puerto seguro de la quietud (1.4.14) y de la senda segura de la norma católica (1.3.3).

34.**non abnuimus ut**: en estrecha relación con *non recusantes*, ambas lítotes son reelaboración de la expresión ciceroniana *non abnuo, non recuso* (Cic.Mil.100), utilizada por el eximio orador para expresar que está dispuesto a asumir como propia la suerte de Milón (cf. también Hier.Ep.18A.12). El verbo *abnuere* no aparece en ninguna otra parte en sus discursos y, dado lo insólito de la palabra, Cicerón apostilla con la expresión, más familiar, *non recuso* (Clark 1967). Una expresión similar encontramos en el anónimo priscilianista sobre la Trinidad: *nihil rennuntit, nihil recusat* (Trin.Fid.Cath.183).

Respecto a la dependencia sintáctica del verbo, para *abnuo ut* el *Thesaurus Linguae Latinae* (ThLL) ofrece sólo dos ejemplos: Salu.Adu.Auar.53.196B *nec ego abnuo ut, si ita ratio est, ita esse credatur*, Boeth.Top.Cic.5.1134D (sc. *propositio*) *abnuatur ut sit uera*. En ambas citas el verbo es interpretado como “negarse a”, “oponerse a”. Aportamos otros lugares para reafirmar el valor del nexos *ut* como completivo dependiente de *abnuo*: Aug.Ep.83.6 *non abnuo, ut, cum habuero, reddam* (“no me niego a pagar cuando tenga”); Ps.Vig.Th.Varim.2.17.13 *Cur ... ipse abnuis, ut unusquisque ...peccatorum ueniam non postulet?* (“¿por qué te niegas a que quien quiera pida el perdón de sus pecados?”).

35.**etiam ignorantibus nos satisfieret ... ne quis peccaret ... non recusantes quin ostenderemus**: como punto de partida para interpretar adecuadamente esta frase, es preciso resolver la cuestión acerca de cuál es el sujeto de *satisfieret*. Como primera

providencia, parece claro que la subordinada *ne ... peccaret* no puede serlo: así lo ponen de manifiesto tanto el uso infrecuente de la estructura *ne* + subjuntivo en función de sujeto de *satisfio*, como la consiguiente dificultad para encontrar un sentido aceptable a este pasaje. Ante la ausencia de sujeto gramatical, un análisis lógico de nuestro texto hace que la solución recaiga en *confessio* (cf. *confessione repetita*). Pero, en ese caso, la satisfacción provendría de la confesión del propio Prisciliano y, por este motivo, estaría admitiendo la culpa por la que se espera dicha satisfacción. En cambio, al adjuntar la cláusula *non recusantes quin ostenderemus...* como explicativa de *confessio*, la pericia compositiva del autor transforma la eventualidad de su confesión en una profesión de fe, de modo que, en consecuencia, la causa que origina la *repetita confessio* no recae ya sobre quien, de hecho, está rindiendo cuentas de su fe, sino sobre aquellos que podrían acabar condenando a Prisciliano por creer las calumnias proferidas por sus adversarios.

36.**ignorantibus nos**: es razonable sospechar un doble sentido en este verbo. Al de nuestra traducción, “no conocer” hay que añadir el matiz que expresa la causa (o el efecto) del desconocimiento: “aprobar”, “conocer” y “comprender” se encuentran aquí indisolublemente ligados (cf. Aug. *Quaest. Simpl.* 1.1.8 *dicimur aliquando ignorare quod non approbamus. ita ergo ait: ‘quod enim operor ignoro’* [cf. *Rom.* 7.15, gr. οὐ γινώσκω, *Vulg. non intellego*], *id non approbo*, *Serm.* 77A.577.15 *quid est, ignoro? non accepto, non approbo*, *Serm.* 154.838 *dixit ignoro, non approbo, non accepto, non mihi placet, non consentio, non laudo*). Con el valor antedicho, *ignorantibus nos* podría referirse también a los miembros del tribunal contrarios a la posición del acusado. La idea de sofocar la ignorancia de los que nada conocen acerca de Prisciliano y los suyos puede ponerse en relación, una vez más, con uno de los temas de la carta de Pedro. En ésta, el apóstol exhorta a los fieles a mostrar sumisión a toda autoridad humana por respeto al Señor. Y continúa diciéndoles: “esta es la voluntad de Dios: que obrando el bien hagáis enmudecer (*obmutescere faciatis*) la ignorancia de los necios o insensatos” (*inprudentium* [var. *insipientium*] *hominum ignorantiam*; cf. *1Pe.* 2.15 *VetLat* tipo U). En este más que probable paralelismo cabría destacar, por último, que aquello que en la epístola se obtiene obrando el bien, en el texto que nos ocupa el autor pretende conseguirlo manifestando con la boca lo que cree con el corazón.

37.**satisfieret**: la cita que sustenta el comienzo de este exordio se apoya a su vez en la palabra ἀπολογία (*1Pe.* 3.15 *VetLat* tipo S *parati semper ad confessionem* [tipo U

satisfactionem; gr. ἀπολογία]). Conviene valorar hasta qué punto la carta de Pedro sirve de molde para este exordio al descubrir que *satisfieri* nos remite de nuevo a dicha carta (cf. también *si satisfactum* § 506 al final del tratado [1.33.7]).

Pese a esto, la mencionada referencia escriturística no oscurece el evidente trasfondo retórico del pasaje, que se pone de manifiesto especialmente con el estudio de este verbo. Quintiliano (*Inst.*6.2.8ss.) dice que en orden a la *captatio beneuolentiae* se pueden suscitar en el auditorio dos tipos de afectos: *pathos* y *ethos*. Éste último destaca por su durabilidad y provoca que en el discurso sobresalga la actitud moral del orador y que ésta sea conocida por los oyentes. Es un sentimiento que aflora en personas cercanas a nosotros *quotiens ferimus, ignoscimus, satisfacimus, monemus, procul ab ira, procul ab odio* (*Inst.*6.2.14). Con el empleo de este recurso, el autor de nuestro tratado pretende mostrar que, al no oponerse a dejar al descubierto su verdad interior, no tiene intención de defenderse de las acusaciones que se le imputan, sino de persuadir de su error a los que han dado crédito a las habladurías de otros (*alteris*) acerca del secretismo de su doctrina. Más aún: esta pretensión no nace del descrédito que pueda sufrir su persona, sino de que el error es tan grave que no hay perdón para los que incurran en él. El objetivo de todo el tratado es dar cumplida satisfacción a esta demanda. Por ello, al final, como moneda de cambio para la petición con la que concluye el texto, encontramos el mismo verbo impersonal con sujeto no explícito: *si satisfactum* (*Priscill.Tract.*1.33.7).

Para intentar alcanzar el sentido profundo de la *satisfactio* ofrecida por Prisciliano, recurriremos a un texto donde Salustio inserta la precipitada carta que Catilina envía al senador Cátulo, explicando las razones de su aceptación del destierro:

Sall.*Catil.*35.2

quam ob rem defensionem in nouo consilio non statui parare: satisfactionem ex nulla conscientia de culpa proponere decreui, quam me dius fidius ueram licet cognoscas, “por ello no pienso establecer una defensa de la nueva determinación que he tomado; ya que no soy consciente de culpa alguna, he decidido ofrecer una explicación, cuya veracidad me reconocerás, con la ayuda de Júpiter”.

Al compararlo con nuestro exordio, surgen a simple vista dos elementos comunes: la tranquilidad de conciencia (*ex nulla conscientia de culpa*, cf. *non redarguente conscientia* [1.3.7]) y la explicación o *satisfactio* (cf. *satisfieret*). En el texto de Salustio, Catilina renuncia a defenderse (*defensio*) y opta por dar una mera explicación (*satisfactio*). En nuestro texto, en cierto modo, se da una situación similar. Si atendemos al aspecto judicial del contexto del primer *Tratado*, máxime en el exordio,

donde existe mayor posibilidad de encontrar materiales específicos de la oratoria clásica, podemos aventurar que los elementos comunes antes destacados, relativos a la conciencia y a la explicación (*satisfactio*) como formato de respuesta, ponen de relieve la insistencia larvada de Prisciliano en que su apología no sea interpretada como una defensa, pues en ese caso estaría admitiendo cierto nivel de culpabilidad, sino, simplemente, como una explicación para satisfacción de la indigencia que padecen los *ignorantes nos*. La misma idea encontramos en Quintiliano, quien en favor de la propia inocencia, es partidario de la *satisfactio* antes que de la *defensio*:

Decl.Min.301.3.6

tota itaque haec quae pro innocentia mea adhibebitur non tam defensio erit quam satisfactio.

38.credens male alteris: apunta Servio (*Aen.4.8*) que el adverbio *male* significa habitualmente *non* o *minus*, pero que, en ocasiones, también puede equivaler a *perniciose* (en paralelo con κακῶς). Con este valor, cf. Nouat.*Ep31.Cypr.7.4 oculi, qui male simulacra conspexerunt. Male credere* corresponde al griego κακῶς πιστεύειν y aparece en expresiones que indican acciones que se realizan sin rectitud, sin oportunidad o con injurias (cf. Plaut.*Curc.481 quibus credas male*, 679ss., *Poen.878, 879*, Ov.*Fast.2.225*, Liu.*35.49.11*, Sen.*Ep.83.13*). Otras expresiones confirman el mismo valor: Hor.*Sat.2.4.21 pratensibus optima fungis / natura est; aliis male creditur*, Ov.*Heroid.7.54 Expertae totiens, tam male, credis aquae!*, Met.*12.115 ante actis ueluti male crederet, hastam / misit*, Sen.*Tro.486 optime credam patri*. Obsérvese en todos los ejemplos la presencia inequívoca del dativo, lo que ratifica que, en nuestro texto, *alteris* pertenece al ámbito de la expresión.

Una fórmula elaborada a base de materiales léxicos semejantes la encontramos líneas abajo, ya no en un contexto de disputas entre eclesiásticos, sino atribuida directamente a la herejía: *Patripassianae heresis malum credens* (1.6.19s.).

39.in nos ... peccaret: encontramos una estructura similar en *Tract.2.43.7 (peccatum in nos facile ignoscimus)* lo que descarta otras posibilidades de asociación sintáctica en nuestro texto. Además, la fórmula *peccare + in + ac.* no es infrecuente en la literatura latina (cf. Cic.*Att.3.15.4 si quid in te peccaui ac potius quoniam peccaui, ignosce*; *1Re.2.25 VetLat si peccauerit homo in hominem, orabunt pro eo ad deum; si autem in dominum peccauerit homo, quis orabit pro eo?*, Mt.*18.21 Sabat. Petrus dixit ei: domine, si peccauerit in me frater meus, quotiens dimittam illi?*, Hil.*Matth.18.10 qui in nos*

peccant). Una idea similar, expresada esta vez con *mentiri + in + ac.*, la hallamos líneas más abajo: Priscill.Tract.1.6.17 *plura in Christi homines mentiuntur*.

40.**inueniabili errore**: el único pecado en la Escritura que no tiene perdón posible es el que se comete contra el Espíritu Santo (cf. Mt.12.32 Sabat. *qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo, neque in futuro*, Iren.Haer.3.11.9 *peccantes in spiritum dei in irremissibile incidunt peccatum*, Aug.Enchir.22.83 *Qui uero in Ecclesia remitti peccata non credens contemnit tantam diuini muneris largitatem, et in hac obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est illo irremissibili peccato in Spiritum Sanctum, in quo Christus peccata dimittit*, Greg.Illib.Diu.Gen.Lepr.6.105ss. *genus esse leprae, quod omnino mundari non possit ... Hoc est sane crimen, quod admittitur in spiritum sanctum, blasphemiae scilicet, sicut ipse dominus in euangelio ait: qui peccauerit in spiritum sanctum, non remittetur ei neque hic neque in futuro*). Consiste en un pecado de cerrazón de la mente (*obstinatio mentis*) a Dios o a cualquier cosa que provenga de él, de tal modo que, si no se produce un cambio de actitud, no se puede obtener el perdón ni siquiera en la vida eterna (Fulg.Rusp.Euthym.1.24.867 *Talis igitur aduersus spiritum sanctum dicit uerbum, quod neque in hoc neque in futuro sit saeculo remittendum*). Poner en tela de juicio la vida y la fe de Prisciliano y sus seguidores es considerado por éste un pecado de esta naturaleza, pues acarrea graves consecuencias, tales como apagar el Espíritu y repudiar las profecías, seguir el propio capricho y dejar a un lado la norma de la Iglesia, que se transmite por boca de los apóstoles (Priscill.Tract.3.54.25 *quomodo nos diuinas sanctorum respuimus profetationes et, dum oboedimus uoluntatibus nostris, his qui deum profetauerint inuidemus relinquentes apostolica praecepta dicentia: spiritus nolite extinguere, profetias nolite repudiare? Et ideo, quia ubi libertas ibi Christus, libet me unum clamare pro totis, quia et ego spiritum domini habeo: cesset inuidia diaboli!*).

41.**non recusantes**: la expresión introduce la cita de Rom.10.10, igual que sucede en 3.56.6, donde en *illud ... non recuso* el pronombre neutro hace referencia a *perfecta gloria est non solum corde credere, sed et ore confessionis gloriam non negare* (3.55.10). El sentido de esta expresión está vinculado a *non abnuimus* (cf. § 34).

42.**ostenderemus ore quod credebamus in corde**: la expresión, inspirada en *Rom.10.10* (Sabat. y *Vulg. corde enim creditur ad iustitiam ore autem confessio fit in salutem*), nos remite a los dos *Tratados* siguientes. En la carta a Dámaso, el autor se alegra de que el conflicto con Hidacio de Mérida haya llegado a tal punto que se presente la ocasión de dar cumplimiento a las palabras del apóstol (*Rom.10.10*), “proclamando aquello que creemos” (2.34.14 *quod credimus et loquamur*). Pero se apresura a explicar el sentido de su aserto: “igual que creemos con el corazón ... del mismo modo confesamos para salvación de todos los que han sido precipitados al escándalo por la falsedad de las palabras” (2.34.18 *sicut corde credimus, ita ad omnium salutem qui falsiloquio sermonum in scandalum missi sunt confitemur*). El autor de los *Tratados*, insistimos de nuevo, procura, con exquisito cuidado –también en el segundo *Tratado*–, que sus palabras no reflejen el más leve asomo de culpabilidad o debilidad que pueda ser utilizado en su contra. Dado que el segundo hemistiquio de Pablo, *confiteri ad salutem*, podría ser interpretado como signo de mala conciencia, debilidad en la propia fe o necesidad de justificarse ante el tribunal, nótese cómo la eventual culpabilidad que podría denotar la expresión se resuelve mediante el hábil añadido del genitivo objetivo (*omnium ... qui falsiloquio sermonum in scandalum missi sunt*).

Un contexto distinto en cierta medida respecto al binomio creer - confesar lo encontramos en el *Tratado* tercero (3.55.10), donde se hace hincapié únicamente en “no negar con la boca la gloria de la confesión”. En este caso la referencia más adecuada es *Salm.115.10* (*credidi, propter quod locutus sum*).

A la vista de los paralelos, descubrimos que, al igual que en el *Tratado* de los apócrifos, también en nuestro texto se concibe la confesión como una acción generadora de gloria personal. Por otro lado, tanto en la carta a Dámaso como en nuestro tratado (1.4.6 *ne quis ... peccaret*) se encuentra la intención benevolente, al menos en apariencia, de confesar para que otros no caigan en un error imperdonable.

1.4.8-11

*Quamuis enim gloriari in his quae fuimus non oporteat, /
tamen non ita obscuro editi ad saeculum loco aut insipientes |
uocati sumus, ut fides Christi et eruditio credendi mortem |
nobis potius adferre potuerit quam salutem.*

43.**enim**: este párrafo sale al paso de *credens male alteris* (1.4.6). Las habladurías de sus adversarios parecen ser el motivo por el que nuestro autor se ve obligado a subrayar

ante el tribunal –atendiendo de modo especial a quienes, de entre ellos, no lo conocen (*ignorantibus*)– aspectos que se salen de la causa, pero que, sin duda, influyen en la misma.

44. **gloriari ... non oporteat**: afirma Quintiliano que, aunque la jactancia de sí mismo es un error (*Inst.*11.1.16), sin embargo el orador debe evitar caer en otro aspecto aún peor que la jactancia, que es la falsa modestia, llamándose a sí mismo desconocido cuando es de noble alcurnia (*nobilis obscurum ... uocet Inst.* 11.1.21). Con todo, cuando es necesario, se debe hablar de uno mismo atenuando el hecho al mostrar la necesidad de hacerlo (*Inst.*11.1.22). La concesiva en nuestro autor se atiene, pues, a la preceptiva clásica, al manifestar que no ignora lo inconveniente que resulta para un cristiano gloriarse en su vida anterior al bautismo; pero la necesidad de justificar que la fe en Cristo y el estudio de la fe no han sido perniciosos para él le obliga a emplear el argumento inadecuado, recurriendo a su linaje noble y a su cuidada formación intelectual. El color retórico de este párrafo queda en evidencia pocas líneas más abajo, cuando el autor manifiesta su desprecio por la gloria vana del siglo (1.5.3) y por la consideración negativa de la gloria humana que se desprende de la lectura de otros lugares en los *Tratados* (3.54.25, 7.84.15, 9.90.11).

Por lo que respecta al lema *gloria*, dejando aparte lo ya comentado en este punto y la expresión paulina de la “gloria en las partes pudendas” (1.8.5, 10.99.17, cf. *Filip.*3.19), la mayor parte de las ocurrencias –casi cuarenta en los *Tratados*– tienen carácter positivo y aparecen en referencia a la gloria de Dios, de Cristo y del cristiano.

45. **non ... obscuro editi ad saeculum loco**: el origen ilustre de Prisciliano, “vanidosísimo y más orgulloso de lo normal”, está atestiguado por Sulpicio Severo:

*Chron.*2.46.3-4

ab his Priscillianus est institutus, familia nobilis, praediues opibus, acer, inquires, facundus, multa lectione eruditus, disserendi ac disputandi promptissimus, felix profecto, si non prauo studio corrupisset optimum ingenium: prorsus multa in eo animi et corporis bona cerneret.

Los datos que ofrece el cronista merecen un crédito relativo, pues para describir la personalidad de Prisciliano se sirve, como calco literario, de la descripción de Catilina que aparece en la obra de Salustio (cf. Fontaine 1975). En nuestro texto, el autor de los *Tratados* reconoce pertenecer al grupo de los *clari homines* (cf. la distinción entre *clari* y *obscuri homines* que con tanta evidencia aparece en *Cic.Mil.*7.17).

46.**editi ad saeculum**: esta singular expresión no vuelve a repetirse en los *Tratados*.

Tampoco aparece en la literatura anterior, ni en la contemporánea y posterior a nuestro autor. Parece que nos encontramos ante una modificación con matices peyorativos (cf. § 47) de la fórmula de sabor clásico *editi in lucem* (Lucil.*Sat.*623, Ov.*Met.*15.221, Cic.*Leg.*1.16 et al., Sen.*Clem.*1.5.7 et al.). Desde el punto de vista del contenido, la idea de ser engendrados al mundo guarda relación con aparecer en el mundo (6.78.2 *apparemus in saeculum*. Para otros valores de *saeculum*, cf. § 47), también en referencia al nacimiento biológico, pero, en el caso del *Tratado* sexto, opuesta al nacimiento divino (cf. 6.78.3 *diuina in deum natiuitate*).

Rastreando otras ocurrencias del verbo *edo*, *edidi*, descubrimos una expresión similar cuando nuestro autor proclama la virginidad de María tras el parto, “alumbrada la carne que había de entregar el milagro al mundo” (6.74.23 *edita carne saeculo datura miraculum*). Similares a esta fórmula, absolutamente admirable, existen algunos textos donde el verbo *edo*, *edidi* aparece vinculado a (in) *carne* (Ioh.Cass.*Incar.*4.9 *aut in terris uisus aut in carne editus*, *ibid.*6.17 *in carne editum*, Greg.Magn.*Moral.*31.21.5 *synagogae carne editi apostoli designantur*).

Otra alusión al nacimiento carnal la encontramos en la exégesis que ofrece Prisciliano a propósito de los dos hijos de Rebeca:

*Tract.*7.84.24-7.85.2

sic denique Rebecca ad fidem mysterii operantis electa duorum in utero suo populorum pugnas uidens Esau dolore partus sui edidit, qui primitiua sua perderet, et Iacob protulit in salutem, quem Christus faceret heredem, “pues bien, de este modo, Rebeca, elegida para la fe del misterio operante, viendo en su vientre las luchas de dos pueblos, alumbró en el dolor de su parto a Esaú, quien perdería su primogenitura, y parió a Jacob para la salvación, a quien Cristo convertiría en heredero”.

Obsérvese que nuestro autor reserva *edo*, *edidi* para referirse al nacimiento de Esaú, caracterizado en el texto como imagen de los que se pierden. Desde el punto de vista formal, el acento negativo de este personaje viene subrayado por su colocación junto a *dolore partus*. Por contraste, Jacob, que es el heredero de Cristo, es engendrado o, mejor, “proferido” (*protulit*) para la salvación (el verbo *profero* con significado generativo y valor positivo vuelve a aparecer en el séptimo *Tratado* líneas abajo, en un contexto que muestra el valor de “procreación carnal” trasladado al de “realización de buenas obras”: *proferatis maturos et permanentes honestae uitae fructus* [7.85.11]).

Hemos visto que *edo*, *edidi* se presenta en los *Tratados* como un verbo generativo relacionado con *saeculum*, entendido éste como el lugar al que, forzando la expresión, el hombre es arrojado por el nacimiento carnal. También está relacionado con la carne de Cristo, que entrega el milagro a dicho *saeculum*; y con la milagrosa generación de la estéril Rebeca, quien alumbró, en el dolor de su parto, al hijo que perdería la primogenitura, probable imagen de la salvación, como se deduce por la herencia que recibe su hermano. Jacob representa, por tanto, a los que son “proferidos” para la salvación. Es imagen de quienes, enlazando con el tema de la generación carnal (*editi ad saeculum*), “son renacidos del agua y del Espíritu Santo” (1.4.15, 2.37.9, cf. *Jn.3.5*). Prisciliano y su comunidad se consideran beneficiarios de la nueva generación en Cristo mediante el bautismo. Por este motivo, nuestro autor, en nombre de todos ellos, afirma sin vacilar: “nosotros, engendrados por la madre iglesia y paridos bajo su obstétrica sabiduría” (1.17.20 *nos ecclesia matre editi et sapientia obstetricante producti*). El potencial negativo de *edo*, *edidi* que podía advertirse en *editi ad saeculum* queda neutralizado en este último texto gracias a la coordinación con *producti*.

La metáfora de la Iglesia como madre está presente en los textos latinos desde Tertuliano (*Monog.16.22*). Para valorar más adecuadamente la idea de ser engendrados por la madre Iglesia en el pensamiento de nuestro autor, destacaremos ahora algunos textos en los que dicha actividad generativa de la Iglesia viene expresada mediante *edo*, *edidi* –los ejemplos encontrados son posteriores a nuestro autor–. Gregorio Magno llama cachorros de leona a quienes, engendrados en la Iglesia (*in ecclesia editi*), desgarran con su boca al adversario mundo (*Moral.30.8.18*). Para Beda, la causa de que los primeros cristianos vivieran con un único amor fraternal era que habían sido engendrados de las entrañas de la Iglesia, como si se tratara de la misma única madre de todos ellos (Beda.*Exp.Act.Apost.4.69 uelut unius eiusdem matris ecclesiae uisceribus editi*).

- 47.**saeculum**: la importancia del tema del mundo para Prisciliano se puede percibir, aunque sólo sea parcialmente, dedicando un espacio al estudio de este vocablo en los *Tratados* editados por Schepss (cf. también *mundus* en § 157, y el valor de ambos términos en contacto en § 233). Se encuentran en ellos valores de *saeculum* que se encuadran en el campo semántico del tiempo, y que recuerdan el significado primario de su equivalente griego αἰών (cf. Orbán 1970: 164). En el primer *Tratado* aparece una referencia a la edad áurea de Saturno (1.16.7 *Saturni aureum saeculum*), interpretada negativamente

por su vinculación con los que aman el oro (cf. § 269). Además, con *saeculum* se hace alusión en muchas ocasiones al tiempo en el que discurre la historia de la salvación. Mención especial merece la relación *prophetia* / *prophetare* con el principio de los tiempos en contextos de defensa de apócrifos, donde encontramos las expresiones *ab initio saeculi* (1.32.23, 3.46.1, 3.52.19, 3.55.5), *a principio saeculi* (1.32.3) o *ante saecula* (3.53.23). En todas éstas el valor de *saeculum* como tiempo, sin las connotaciones negativas que luego descubriremos en otros valores, contrasta con la fórmula, cercana en significado, *in principio generis*, donde “el comienzo de la generación humana” está explicado mediante la subordinada *cum adhuc mundi forma et natura rudis saeculi...* (3.45.6). Aquí vemos *saeculum* coordinado con *mundus*, vocablo con el que comparte numerosos espacios semánticos (cf. § 233). El adjetivo *rudis* que lo acompaña nos indica en *saeculum* un traslado semántico desde el significado primitivo “tiempo”, al de “tiempo de los hombres”, pues la cualidad expresada por el adjetivo *rudis* personifica en no poca medida el contenido designado por *saeculum* (el sintagma *rude saeculum* hunde sus raíces en los autores clásicos [Sen.*Ep.*90.35, Tac.*Hist.*1.86.1, Quint.*Inst.*2.5.23] y está presente en autores cristianos en diálogo con el paganismo [Min.*Fel.**Oct.*6.1.4]). Expresado con el plural *saecula* aparece el tiempo desde la perspectiva de los períodos de la historia humana; así, el Cristo contemplado “por los siglos”, habitó entre nosotros como verbo hecho carne (1.5.22 *uisus a saeculis*, en contraste con el pensamiento presente en Col.1.26). Es contemplado por los siglos porque siglos antes de su venida en carne fue anunciado en profecía (3.53.23 *Christum ante saecula non a paucis, sed ab omnibus profetatum*). Son éstas las únicas ocasiones en que *saeculum* aparece en plural en los *Tratados*. En este ámbito histórico, nuestro autor piensa que los hechos que se narran en la Escritura no deben entenderse como memorial de la historia humana (10.93.20 *memoriale saeculi scribuntur*), sino como una enseñanza en orden a la salvación del convertido a Cristo.

Un valor trasladado de *saeculum*, como “mundo” sometido a categorías de tiempo, se aprecia, ahora ya con matices negativos, en la contraposición *in hoc saeculo* / *in futuro* (1.30.3) y en *decada saeculi* / *dominicae decadae mandata* (6.78.15). El aspecto peyorativo del término se extiende a las expresiones donde *saeculum* aparece relacionado con ámbitos de número o de medida: dice nuestro autor que lo esencial, cuando en el Antiguo Testamento aparecen disposiciones relativas a fechas, no está en el dato, pues éste “perecerá con el mundo numerable” (6.77.19 *cum saeculo numerabili esse periturum*). Téngase en cuenta que, en el pensamiento de Prisciliano, el número y

la medida no sólo son realidades caducas, sino que suponen un serio inconveniente para quienes buscan con su forma de vida unirse con el Dios inabarcable (*cf.* 10.95.25 *nullus aput nos infinitis finis est* “entre nosotros no hay límite para lo infinito”). La concepción de lo numerable y de lo mensurable en el mundo puede llegar a ser tan negativa en el pensamiento de nuestro autor, que se hace eco de las palabras del Apocalipsis para afirmar que el número del hombre es el número de la bestia (6.77.23, *cf.* Ap.13.18). Por ello anima a los receptores de la homilía sobre el éxodo a que no sean *numerus bestiae nec mesura saeculi*, poniendo ambos elementos en el mismo nivel de rechazo (6.81.8; *cf.* también 6.73.21 *numerus dei meretur esse non saeculi*); también en el penúltimo *Tratado* el autor previene sobre la influencia que ejerce sobre el cristiano este mundo sometido a número y medida, haciendo hincapié en “las insignificantes luchas del mundo, indignas de Dios”, contra las que el cristiano debe revestirse de las armas de la fe (10.92.17 *uitae molestias et indignas deo saeculi mensurabiles pugnas*), y en las batallas que libra el hombre, en su interior, contra la tentación diabólica aliada con las concupiscencias (10.99.21 *in nobis pugnas saeculi et bella*).

Llegados a este punto, después de haber trazado el itinerario de *saeculum* por los *Tratados* desde el ámbito temporal del mundo hasta su extensión a categorías espaciales y numéricas, trataremos de perfilar los matices del concepto, destacando algunos aspectos del modo de pensar de Prisciliano, relativos a la creación visible, que se desprenden del estudio de las ocurrencias de *saeculum* (y *saecularis*) en los textos. En primer lugar, se denomina *forum saeculi* al lugar designado para ser habitáculo de los hombres (*cf.* *habitaculum* en § 368), sostenido por el verbo divino tras la segunda creación (5.65.7 *tenens forum saeculi in habitaculum hominum constitutum*). En efecto, Dios, con su sustento, pone límite a la naturaleza del mal del mundo (8.88.9 *saecularis mali circumscribendo naturam*). A este *forum saeculi* llega el hombre tras su nacimiento carnal (*cf.* 1.4.9 *editi ad saeculum*; 6.74.23 *edita carne saeculo*; 10.93.10 *in saeculo ... intramus*) y del ministerio de este mundo el hombre debe servirse en orden a su salvación (5.65.28 *homo ministerio saeculi usus*; 6.71.20 *in usum formati saeculi*). Ahora bien, en esta oportunidad salvífica que brinda a su criatura, Dios no anula la perniciosa influencia del mundo sobre el propio hombre. En esta línea, los *Tratados* permiten establecer una detallada lista de realidades que concretan dicha influencia negativa: la sabiduría del mundo (1.14.9 *sapientia saeculari*), los hombres de este mundo (3.45.15 *homines huius saeculi*), el trato familiar con los asuntos mundanos (4.57.10 *rerum saecularium familiaritate*), el error de la ambición del mundo (7.83.1

ambitionis saecularis error). También los ricos aparecen caracterizados como seres propios de este mundo (9.91.7 *diuitibus huius saeculi*); así mismo, y opuestos a los hijos de Dios, aparecen quienes, hijos de este mundo, se desposan y son desposados, paren y son paridos (6.81.13 *fili huius saeculi*). Con este panorama, la naturaleza de los hombres, atada a este mundo, corre el riesgo de perder fácilmente la fe (3.52.8 *natura hominum obligata saeculo*). Por ello el cristiano debe romper todas las ataduras para entregarse a la divina natura (10.93.2 *disruptis saeculi uinculis*) y merecer ser del número de Dios, no del mundo (6.73.21 *numerus dei meretur esse non saeculi*).

Un detalle que puede resultar en cierta medida paradójico, a la vista del control que Dios ejerce sobre él, es que este mundo tiene su propio dios y cuenta con un ejército que actúa en los pensamientos de los hombres (1.31.24 *deus saeculi huius excaecauit sensus infidelium* [2Co.4.4], 6.77.4 *militiam principatum saeculi quae operatur in cogitationibus nociuis*).

El rechazo del mundo es una de las ideas que más se repite en los *Tratados*: 1.14.12 *risimus stultitias saeculares et infelicitates*, 2.35.1 *saecularium actuum tenebras respuentes*, 10.93.22 *quid in nobis ... metu cotidianorum bella peccaminum et saecularium uarietas uoluntatum ... ualeat*, 1.5.2 *inanem saeculi gloriam respuentes*, 1.12.22 *repudians quae sunt saeculi morum*, 5.64.22 *reiectionis saeculi tenebris*, 6.77.4 *detestans militiam principatum saeculi*, 6.78.11 *sapientiae saecularis institutione reiecta*, 10.102.10 *distruatur Dagon, opus saeculi*, 6.79.23 *non in uagos saeculi errores rapi*, 10.93.2 *disruptis saeculi uinculis*, 10.99.8 *illud ... quod saeculi est quia contrarium deo*, 10.94.14 *quidquid amicum saeculo est Christo inuenitur inimicum*.

También encontramos expresiones en las que el rechazo de todo lo relativo al *saeculum* se pone en contraste con otros conceptos de carácter positivo, como pueden ser Dios, los juicios eclesiásticos, la casa de Dios, los diez mandamientos, las palabras de Dios, la fe de Cristo: 2.36.3 *deum malluerit amare quam saeculum*, 2.41.17 *fidei sanctorum iudicium malle quam saeculi*, 6.79.27 *corpus non appelletur iam terra saeculi sed domus dei*, 6.78.15 *cum decada saeculi uincitur, dominicae decadae mandata reparamur*, 10.99.6 *inter sinagoga satanae et ecclesiam mandatorum dei, idest saeculi opera et dei uerba*, 10.99.12 *hinc fides Christi, inde saeculi perfidia persuadit*.

En último lugar nos ocuparemos de la expresión *nihil debere saeculo*. Los paralelos en otros autores son escasos: algunos muy precisos (Zen.Ver.Tract.1.42.4, 2.29.4 *securi gaudete: nihil saeculo iam debetis*, Ambr.Fuga.9.57 *mundo nihil debeas*).

Posterior a nuestro autor, Ennod.*Ep.*4.32 *curis saecularibus nil debentes*). Otros no tienen tanta semejanza (Petr.Chrys.*Coll.Serm.*58.4 *tempori nil debet*, 72ter.36 *iuris sui legibus nil debentem*, 123.105 *crimini nil deberet*, Prud.*Apoth.*934 *poenae nil debuit*). La fórmula parece acuñada a partir del lenguaje popular, que utilizaba *nil debere* + dat. ya en época arcaica (cf. Plaut.*Curc.*538, 570). En Prisciliano la encontramos, *strictis uerbis*, en una frase en la que se opone frontalmente a “descansar en Cristo” (5.68.9 *mundi actibus feriati nihil debeatis saeculo, sed requiescat in Christo*) y también, casi en los mismos términos, forma parte de una exégesis de complicada redacción, en la que, junto a *azymi*, parece explicar a *sinceres* (6.81.4 *sinceres idest azymi et diebus saeculi nil debentes*). En ambas citas, la idea común expresada por nuestro autor es que no se ha de mantener débito alguno con el mundo. Si acudimos a otros lugares formalmente parecidos podemos iluminar el contenido de ese “no deber nada”. En la columna de adeudos con *saeculum* hallaremos en los *Tratados* tanto los honores de caducas dignidades (10.96.27 *cui honores praetereuntium dignitatum deditus saeculo homo deberet*) como el nacimiento carnal (6.77.25 *deo potius incipientes quam saeculo debere quod nascimur*).

48.uocati sumus insipientes: en esta fórmula, *insipiens* debe entenderse como relativo a la ignorancia (Cic.*Inu.*1.3.4 *infantes et insipientes homines* [opp. *disertos*]; Aug.*Ciu.*22.25 *docti et indocti, sapientes mundi et insipientes*). La cercanía en nuestro pasaje a *eruditio credendi* atenúa en este adjetivo el significado de “insensato” y centra su sentido en el ámbito intelectual (cf. Rom.2.20 *eruditorem insipientium* [gr. παιδευτὴν ἀφρόνων], Quodu.*Haer.*8.1.20 [*sc. Christus*] *facit sapientes ... erudit insipientes*). Sin embargo, las restantes ocurrencias en los *Tratados* presentan para *insipiens* un valor semántico en el que aparecen más equilibradas la idea de ignorancia y la de insensatez: el empleo de la expresión paulina *insipiens cor* (cf. Rom.1.21 ἀσύνετος ... καρδία) aparece ligado no sólo a quienes leen cuestiones sobre animales en la Escritura, pero no comprenden rectamente lo que leen, sino también a los idólatras (1.9.20, 6.76.23), entre los cuales se encuentran los ofitas y quienes caen en sus redes (2.38.24).

El tono que adopta Prisciliano en su defensa le lleva a afirmar que, en la llamada a la fe que ha recibido, su elevado origen social y su formación pagana (cf. *non ... insipientes*) no han contribuido negativamente, sino todo lo contrario. Esta actitud altiva contrasta con la primera carta de Pedro, en la que parece inspirarse nuestro autor (cf. p. 97ss.). En ella aparece la idea del llamamiento a la santidad tras abandonar la anterior

vida de ignorancia (cf. *IPe.1.14.15*). El propio Pablo reconoce su condición de insipiente previa a la conversión (*Tit.3.3*); para el apóstol la llamada de Dios se realiza sobre los necios y débiles de este mundo con objeto de confundir a los sabios y fuertes (cf. *ICo.1.27*); estos débiles son para Agustín los *insipientes et inopes sensu* (*Ciu.17.20*). A la hora de valorar la expresión, el contraste con el tono que se percibe en los textos de la Escritura, o temáticamente vinculados a ella, que acabamos de presentar nos sitúa en un plano adecuado al estilo apologético en el que se encuadra el primer *Tratado*, con una intención comunicativa en cierta medida equiparable al texto en el que Gregorio Nacianceno afirma:

Gr.Naz.Orat.409.15

“No he sobrellevado esto, varones, ni de modo ignorante (ἀπαίδευτος) o insipiente (ἄσύνετος) sino –por atribuirme un ápice de gloria (καυχῆσθαι)– todo lo contrario; ni despreciando las leyes ni los preceptos divinos”.

Respecto a la vocación, los testimonios en el resto de los *Tratados* revelan unos rasgos muy peculiares. El llamamiento a la fe es propio de la misericordia divina y se experimenta de modo diverso, según los distintos modos de la condición humana (2.36.13 *qui ad Christi fidem diuersa misericordiae uocatione uenissent*, cf. también Aug.*Diu.Quaest.*68.159). Según el nivel de respuesta del así llamado, éste recibe su premio en la escatología final (2.36.5 y 10.99.2).

La vocación, como acabamos de ver, es diversa o multiforme. En concreto, los *Tratados* registran el caso de los que reciben la perseverante llamada de la fe al estudio –quizá también perseverante– de la verdad (10.100.6 *quos fides constans ad studium ueritatis uocat*).

La vocación escatológica es denominada vocación celestial cuando nuestro autor se refiere a ella como experiencia espiritual de la que ya se participa en este mundo (4.59.24 *caelestis uocationis participes*).

También desde la perspectiva escatológica, la vocación supone un retorno al lugar de donde el hombre procede. Así vemos en el último *Tratado*:

Tract.11.103.12ss.

reuertentibus ad te unum aditum in ortum fili in te orientis aperires, et quamuis ex diuersis uocationum uis in tabernaculum tuum tenderent, omnes tamen uno ingressu ad te Christi operantis intrarent, ut, cui se ille clausisset, accessum ad te, quia patrem fili in filio et filium patris in patre ignorauerat, non haberet, “nos facilites una única llegada, en el nacimiento del Hijo que tiene en ti su origen, a los que retornamos a ti, y, aunque se dirijan a tu tabernáculo por diferentes caminos de llamadas, todos, sin embargo, entren por la única entrada de Cristo, que opera en tu presencia, de modo que, a quien él se cierre, no tenga acceso a ti, porque no ha conocido, en el Hijo al Padre del Hijo, y en el Padre, al Hijo del Padre”.

Para retornar a un lugar hay que haber estado antes en él. En este pasaje el pensamiento de nuestro autor puede ocultar una problemática acerca de la preexistencia de las almas, como en Orígenes, o de la preexistencia de un elemento divino que ha caído en este mundo. Aunque puede aludir a la creación, no necesariamente a la preexistencia.

Por último, en los *Tratados* descubrimos la perspectiva de la creación como llamada, haciendo que cada cosa sea lo que es, pasando de la informalidad al orden (11.105.1ss.).

49. **fides Christi et eruditio credendi**: con esta fórmula, el autor se refiere a una idea que encontramos condensada en la expresión *eruditio fidei* (3.48.1). Para Prisciliano, la sabiduría, entendida como actividad dinámica (*eruditio*), consiste en comprender el significado de la Escritura y conocer la fuerza del verbo viviente (cf. 1.28.26). Nuestro autor entiende que la auténtica fe es inseparable del estudio (cf. 10.100.6 *fides constans ad studium ueritatis uocat*). Pero entiende que la fuente de su saber para él debe ser únicamente la Escritura. Hasta tal punto es importante en el pensamiento de nuestro autor esta actividad, que es capaz de valorar su vida anterior a la conversión desde esta perspectiva: cuando estaba alejado de Dios, no sólo vivía ayuno de fe, sino –esto sorprende– de estudio de la Escritura (1.14.8). *Fides* y *eruditio* son como dos pivotes, no opuestos, de la misma realidad. Si bien la fe es lo primero, parece también cierto que el escrutinio de los textos sagrados resulta imprescindible.

Si atendemos al adyacente de *fides*, el genitivo *Christi* puede entenderse como explicativo (en cuyo caso es sinónimo de *christiana fides*), como genitivo objetivo (la expresión equivale a *credere in Christo*), o como genitivo de procedencia (la fe que otorga Cristo, el don de Cristo al creyente). No encontramos argumentos para decantarnos por uno de estos valores.

Respecto a las diversas actitudes que la fe de Cristo suscita, nuestro autor piensa que el ataque contra la *Christi Dei fides* y los comportamientos morales reprochables deben ser condenados con una vida cristiana y moralmente intachable (2.35.27), pero también que hay que ganarse a todos los que llegan a la *fides Christi*, siguiendo el ejemplo de Pablo (2.36.12). Sería ridículo rechazar la fe de Cristo por miedo a los que falsamente se consideran católicos (3.56.16). La vida del cristiano es una lucha entre la persuasión de la fe de Cristo y la seducción de la perfidia del mundo (10.99.12). Por

medio de la fe de Cristo, el creyente reforma en sí la Iglesia (5.68.2) y, por su parte, el convertido se alegra de ser linaje divino para la eternidad (10.93.3). Para otros aspectos de *fides*, cf. §§ 2, 15, 18, 74, 266 y 514.

50.**eruditio credendi**: la expresión *eruditio credendi*, fórmula de cuño prisciliano, y las otras que presentan los *Tratados*, ponen de manifiesto la importancia de la instrucción en el proceso de crecimiento en la fe (1.14.8 *eruditi fide*, 3.48.1 *eruditio fidei*). Para nuestro autor, el objeto de la *eruditio* es, pues, la *fides*.

Existen testimonios en los *Tratados* en los que aparece *eruditio* / *erudire* designando la actividad doctrinal de los herejes (1.23.15 *Patrepassiana erudiit*). Con el mismo tono de descalificación, aunque desconocemos si es un pensamiento de nuestro autor o de sus adversarios, discurre la definición que encontramos en un descabezado pasaje sobre los apócrifos: “la erudición es promotora del escándalo, alimento del cisma, nutrimento de la herejía, molde para el pecado cometido” (3.44.4). Por el tema al que está dedicado este *Tratado* tercero es fácil completar nuestra primera afirmación sobre el objeto de la *eruditio*, afirmando que se trata de la *fides*, si bien el canal de mediación entre ambas es el estudio de la Escritura. De hecho, páginas más adelante del mismo tratado, cuando el autor recurre a la autoridad de los apóstoles, afirma que seguir a un apóstol (*sc.* sus testimonios escriturísticos) no es “ratonera de engaño” –como podría suceder con los herejes, o incluso a los adversarios de Prisciliano– sino “enseñanza de fe” (3.48.1 *eruditio fidei*).

Intentaremos ahora descubrir algún motivo por el que la secuencia *eruditio* - *scriptura* - *fides* puede no llegar a buen puerto. Para ello, emplearemos un pasaje del primer *Tratado*, donde el autor se defiende ridiculizando a sus adversarios y los asimila con los impíos que creen en un dios *masculofemina*. Como conclusión a sus argumentos dice con energía: *Illis ergo confusio sit omne quod legerint, nobis eruditio intellegere quod scribunt est uimque uiuentis scire uerbi* (1.28.24-26 “en consecuencia, que todo lo que hayan leído sirva de confusión para ellos; para nosotros la sabiduría es entender lo que está escrito y conocer la fuerza del verbo viviente”). La contraposición *illis* / *nobis* nos permite establecer interesantes relaciones. La primera: que la lectura incorrecta de la Escritura (*legerint*) no puede considerarse propiamente *eruditio* (traducida, en este caso, no como acción sino como resultado de *erudire*). La segunda, consecuencia de la anterior, que la *eruditio* se producirá como resultado de entender (*intellegere*) lo que está escrito (*scribunt est* ~ *legerint*) y conocer (*scire*).

Al hilo de su presencia en contextos de controversia, hemos visto que *eruditio* tiene para nuestro autor dos sentidos diferentes: como sustantivo de acción significa “instrucción, enseñanza”, y como resultado de esa acción lo hemos traducido por “sabiduría”. Ambos sentidos constituyen respectivamente el punto de partida y el de llegada de una actividad que requiere un método de trabajo sobre el sagrado material de la Escritura (*eruditio = legere + intellegere + scire*), que influye decisivamente sobre la propia fe (*eruditio fidei*) y que reporta un efecto benéfico sobre quien lo practica adecuadamente (*eruditio ? confusio*).

Los otros lugares donde aparece *eruditio* están también relacionados con la Escritura (7.82.3 *Dauid sanctus magisterium diuinae instituens eruditionis*, 7.85.14 *diuini sermonis eruditio*, 10.101.4 [sc. *profeticus sermo*] *ad doctrinam nostrae eruditionis aperiret*).

Por último, en lo tocante a la cuestión de quién instruye, observamos que, al margen de los herejes, los sujetos que nos desvelan los textos son, en primer lugar, Dios a través de la conciencia, lugar donde se da la *agnitio peccati* (10.97.11) y, en segunda instancia, quien trabaja en las obras de Cristo (5.67.23).

51.mortem ... salutem: la profundización en la fe es una espada de doble filo. Por ello, nuestro autor asegura que para él la fe y el estudio no le han conducido a la muerte, sino a la salvación. En la otra cara de esta moneda se encuentran los herejes, que experimentan la muerte (representada en *confusio*, cf. § 141), atrapados en las ratoneras del engaño (1.28.25 *illis ... confusio sit omne quod legerint, nobis eruditio intellegere quid scriptum est*, 3.48.1 *non possum ... dicere ... ut mihi apostolum sequi non eruditio fidei fuerit, sed muscipula decepti*). Pero esto no sucede con Prisciliano y los suyos, que experimentan la salvación, cuyo anticipo en esta vida es la quietud (cf. § 58). Por último, es preciso destacar una nueva vinculación de este exordio que estamos comentando con la primera epístola de Pedro, en la que leemos que sobre la salvación investigaron e indagaron los profetas (cf. *1Pe.1.10 VetLat* tipo **T** *de qua salute exquisierunt atque scrutati sunt prophetae qui de futura in uos gratia dei prophetauerunt*). Esta cita de Pedro evoca la expresión *scrutare scripturas* (1.12.20, 1.13.23, 3.47.25, 3.51.13; cf. *Jn.5.39*), a cuya luz debe situarse la *eruditio credendi* (cf. § 50). Sin duda, una de las actividades de la profundización en la fe, posiblemente la fundamental, consiste para nuestro autor en el escrutinio de las Escrituras.

52.**mortem**: en el párrafo que estamos comentando, esta palabra aparece opuesta a *salus*.

La muerte aquí se opone a la salvación y parece referirse, dado el tiempo pasado de la acción verbal (*adferre potuerit*), a una situación existencial que el autor disfruta ya en esta vida. Por ello no es necesario pensar en *salus* y *mors* como realidades que se producirán al final de la vida biológica, sino también como experiencias que se producen ya en vida, al menos, de ciertos cristianos. Intentaremos, a la luz de las ocurrencias de *mors* en el primer *Tratado*, especificar cuáles son las características que la definen. Téngase en cuenta que la perspectiva que nos ofrece el estudio de *mors* debe ser puesta en la balanza junto con los vocablos *uita* (cf. § 3) y *salus* (cf. § 53).

En primer lugar, vemos que en el pensamiento de Prisciliano la gracia de Cristo es capaz de liberar al cristiano de las ataduras de su ser corporal, entendido éste como una de las realidades que participan de la condición de muerte existencial: “nadie nos ha liberado de este cuerpo de muerte (cf. § 222) –afirma con Pablo– salvo la gracia del señor Jesucristo” (1.14.2; cf. *Rom.7.24*). Poco después menciona “la muerte debida a los vicios”, al catalogar éstos como aspectos tenebrosos y de influjo diabólico juntamente con “las estúpidas supersticiones de los ídolos, las clases de pecados” y “los nombres de los demonios” (1.15.13). Pese a lo negativo de las afirmaciones anteriores, el pensamiento de Prisciliano no cae en el pesimismo, pues la capacidad de elección de la persona no queda anulada, según se puede comprobar en un pasaje referido a las supersticiones de los ídolos, donde se afirma que el hombre tiene en su mano elegir entre la vida y la muerte (1.15.22; cf. *Eclo.15.18.17* [LXX 17.16]), y como se ve en el pasaje que estamos comentando, donde el origen social y las capacidades intelectuales autorizan a pensar, con ciertas garantías, que la fe en Cristo y la profundización en los contenidos de la fe han llevado a Prisciliano a la salvación y no a la muerte (1.4.10). Pero quien libera de la muerte existencial, producida por la convivencia del hombre con el pecado, es Dios Cristo, quien “cuando estábamos muertos por nuestros delitos, nos convivió, condonándonos todos los delitos” (1.16.21; cf. *Col.2.13, Ef.2.5*).

Hemos visto vinculados a *mors* los conceptos *corpus* y *uitia*. Completamos la trilogía con “la manera de pensar de la carne” en un texto en que se oponen, por un lado, *prudencia carnis* / *prudencia spiritus*, y por otro *mors* / *uita et pax* (1.18.27). Obsérvese cómo lo experiencial, que arriba habíamos considerado como característico de la oposición *mors* / *salus*, presente en nuestro pasaje, se repite ahora y se ve de modo más claro en el segundo miembro *uita et pax*.

Un aspecto concreto de la oposición *prudentia carnis / prudentia spiritus* lo encontramos en el pasaje donde se lee que no reconocer que los nombres de los animales de la Escritura son apelativos de Baal, “es el salario del pecado que desemboca en la muerte” y, sin embargo, “la gracia y la paz” (compárese con *uita et pax*), que proceden de la lectura espiritual de la Escritura, “son la vida eterna en Cristo Jesús nuestro señor” (1.10.7-8; cf. *Rom.6.23*). Como vemos, la muerte existencial vinculada al pecado conduce de modo automático a la muerte escatológica.

Otros pasajes de nuestro tratado hacen referencia a la muerte con perspectiva escatológica: Cristo, hecho carne habita entre los hombres y con su crucifixión, derrotada la muerte, es constituido heredero de la vida (cf. *1Pe.3.22*), y con su resurrección muestra al cristiano la esperanza de su propia resurrección (1.5.23ss. *uerbum caro factus inhabitauit in nobis et crucifixus deuicta morte uitae heres effectus est ac tertia die resurgens ... spem nostrae resurrectionis ostendit*). En este campo semántico de la muerte escatológica, de nuevo se emplea la oposición de contrarios muerte / justificación, binomio paulino con el que nuestro autor vincula el pecado a la muerte o condenación y la vida del justo a la justificación o salvación por las obras (“nos esforzamos en caminar por las buenas obras que Dios ha preparado y, lo mismo que éramos esclavos del pecado para la muerte, así somos esclavos de la justicia para la justicia” *Tract.1.20.24*, cf. *Rom.6.16.18*).

53.**salutem**: la familia léxica a la que pertenece *salus* se utiliza en latín pagano fundamentalmente para referirse a la salud física; la lengua pagana tiende a emplear *seruare* y algunos de sus derivados para expresar la idea de salvación, entendida básicamente como la protección y salvaguarda que ejercen los dioses sobre los humanos. Ejemplo de ello es el adjetivo *seruator*, que aparece como una de las advocaciones de Júpiter (*Arat.Phaenom.410*, *Plin.Nat.34.74*). Sin salir del latín pagano, en Séneca y Apuleyo el significado de *salus* pasa al ámbito espiritual para indicar la liberación de la maligna influencia de los espíritus de los astros. En latín cristiano adquiere un nuevo valor espiritual: designa lo relativo al estado del hombre que ha sido arrancado del pecado y de la muerte por el Salvador (Braun 1977: 478ss.).

Desde el punto de vista léxico, también observamos que nuestro autor emplea *saluare* en más ocasiones que las perífrasis con *saluus* (*saluum fieri / facere, saluum / saluatum esse*), en una proporción de doce a nueve en todos los *Tratados*, lo que nos

permite afirmar que *saluare* goza en la lengua de nuestro autor de un prestigio que no tenía, por ejemplo, en Tertuliano (cf. Braun 1977: 491).

Intentaremos ahora exponer los aspectos característicos del concepto de salvación en Prisciliano mediante el estudio de *salus* y sus derivados en los *Tratados*. El punto de partida es que la salvación procede de Dios: sólo Dios salva y es un solo Dios el que salva. Así se ve en pasajes elaborados con citas de la Escritura mediante las cuales el autor expone su pensamiento monarquiano (1.5.12 *alius praeter me iustus et saluator non est praeter me* [Is.45.21]; 1.5.16, 5.67.1 *non est praeter me qui saluos faciat* [Is.43.11]). Además, sólo Dios tiene poder para salvar o condenar (1.12.13 *quoniam potens est dextera mea saluare te*, cf. Job.40.9 [LXX 8.14], 5.66.6 *solus potens saluare perdere*). Por otra parte, Dios salva a su pueblo de muchas maneras (cf. Hb.1.1) pero, cuando viene en carne, este hecho se pone de manifiesto en el simbolismo que nuestro autor atribuye al nombre “Jesús” (1.28.11), que significa “Salvador” (1.28.7, cf. Hb.1.2) y que es, además, el “nombre del Señor salvador” (1.28.6). En efecto, no hay otro nombre, ni siquiera el de los ángeles, que salve bajo el cielo sino el de Cristo Jesús (1.29.13, cf. Hch.4.12), de ahí la fórmula *Christus deus dei filius saluator* que emplea nuestro autor en un oscuro pasaje donde habla del símbolo (3.49.4) y el hecho de que en otro pasaje aparezca empleado el adjetivo *saluator* como sustantivo (7.83.3). Esta salvación ya estaba anunciada en los profetas: por este motivo, mediante la exégesis del Antiguo Testamento, el predicador muestra la obra de Dios que salva en Cristo (10.101.22). Por último, si bien hay distintas mansiones junto a Dios (Jn.14.2), Prisciliano afirma, con Pablo, que la salvación está destinada a todos los hombres y Dios quiere que todos se salven (10.99.3, cf. 1Tim.2.4) .

Dios salva en Cristo y el nombre “Jesus” lo pone de manifiesto; ningún otro nombre salva; la salvación de Dios Cristo ya aparece prefigurada en el Antiguo Testamento; la salvación es para todos: a lo largo de la exposición de las ideas fundamentales que sustentan el pensamiento de Prisciliano a este respecto, hemos visto que los términos que aparecen como sujeto de la acción de salvar son *Iesus*, *saluator*, *dominus saluator*, *Christus deus dei filius saluator*. Queda destacar el título de *uinea* que Prisciliano identifica con Dios a partir de la exégesis de Jn.15.5 (5.66.18 *ipse se uineam credentibus posuit in salutem*).

Pero, ¿cómo se produce la salvación? En clave escatológica, los pasajes de los *Tratados* nos hablan del Antiguo Testamento, como preparación del camino futuro de nuestra salvación (6.71.15 *testamenti ueteris lege praemissa uelut futurum salutis*

nostrae iter); del personaje de Jacob, a quien Rebeca engendró para la salvación (7.85.2 *Iacob protulit in salutem, quem Christus faceret heredem*); en especial, de la Pascua del Señor, por la que Dios prepara “la pasión de nuestra salvación” –aquí el genitivo tiene valor de finalidad y hace que destaque con más vigor la paradoja que oculta el contenido de la insólita fórmula– (4.61.12 *saluationis nostrae praeparans passionem*). Pero también hablan de la venida de Cristo (1.31.20 *ipse dominus ueniet et saluos nos faciet*), que es una venida en carne (1.7.18 *Christus uenit in carne ut peccatores saluos faceret et redemptos in sese ad perennis uitae instituta repararet*, 6.74.12 *in salutem nostram uerbum caro factus*), y, finalmente, se refieren a la pasión salvadora de Cristo (1.5.5 *passus ipse pro nobis et redemptionem animis nostris praestitit et salutem*, 10.102.6 *Christi passione saluatis*).

Hemos visto más arriba que para Prisciliano la salvación es una realidad para todos. Para que su eficacia se operativa, en los *Tratados* se indican los siguientes medios:

- a) la interpretación en clave salvífica (como consecuencia de su revelación por parte de Dios) de todo lo que sucede (Nuevo Testamento = “nuestra Pascua”) y ha sucedido (Antiguo Testamento = “pascua del Señor”) (6.73.2 *quod fit et factum est in salute hominum intellegamus ostensum*);
- b) la confesión de la fe (2.34.15 *ore ... confessio fit ad salutem*, 2.34.18 *ad omnium salutem qui falsiloquio sermonum in scandalum confitemur*);
- c) el renacimiento por el bautismo (2.37.8 *baptismum salutare ... nisi qui renatus*, 7.83.12 *renascimur in salutem*);
- d) la redención por el bautismo y la cruz divina (4.60.18, 10.100.5 *baptismatis et diuinae crucis redemptione saluemur*);
- e) la penitencia y la invocación del nombre del Señor (4.58.18 *paenitens salutem repetat*, 1.28.5 *paenitens nomen domini saluatoris, quia per ipsum saluatus fueris*, 1.28.10 *cum conuersus ingemueris, tunc saluus eris*, 1.32.14 *quicumque inuocauerit nomen domini saluus erit*);
- f) la celebración de la Pascua (4.58.17 *adueniente pascha domini ... adimpleatur quod scriptum est: ecce dies domini et salutare eius!*, cf. Is.26.1);
- g) la fe en Cristo y la profundización en esa fe (1.4.11 *fides Christi et eruditio credendi mortem nobis potius adferre potuerit quam salutem*). La fe como medio de salvación aparece en un pasaje del *Tratado* décimo vinculada a la corrección (10.102.18 *unita fide et correctione saluamur*). Del contexto se deduce que este último pasaje habla de creer

que Cristo, al nacer de una Virgen, venció la naturaleza de la concupiscencia de la carne (cf. 10.101.24 *si credentibus nobis nato per uirginem Christo et ... concupiscentiae carnalis natura uincatur*). Más abajo se hace patente la interpretación de *correctio* como vencimiento en el propio interior de todo aquello que es carnal y que se descubre al leer la Escritura desde los sentidos espirituales: *uitiorum in se loca regna regiones disciplinato opere deuincens* (“al vencer en sí mismo, por medio de una obra bien instruida, los lugares, los reinos, las regiones de los vicios” [10.102.13]). Probablemente la fe y la corrección estén presentes también en la exégesis de *Is.26.18*, en la que aparece el hecho de dar a luz el espíritu de salvación (10.97.22 *utero accepimus et parturiuimus spiritum salutis*), si se pone en relación con las ideas expresadas líneas arriba: *conuersis nobis* (para lo que es preciso la fe) *in redargutione* (corrección) *doctrina est* (10.97.17). La corrección en este caso es vivificante (salvadora) y se materializa a través de la enseñanza divina (cf. 10.97.20 *conuersum uiuificans docuisti me*);

h) la permanencia en la fe y la práctica de las buenas obras. Otro pasaje en que se ponen en relación salvación y fe lo encontramos en el tratado que es objeto de nuestro comentario. Téngase en cuenta que está elaborado parcialmente a base de *1Tim.2.14.15* y *Gen.3.16*: “Eva que fue seducida y convertida en causa de prevaricación, será salvada con la procreación de sus hijos, si permanece en la fe, y reconociendo que fue formada a partir de su marido, y pariendo con dolor hijos para su marido vendrá su conversión” (1.20.12). Como en los dos pasajes anteriores, la fe es un medio para la salvación. Pero aquí no aparece *correctio* como acompañante de *fides*, sino la procreación de hijos, que simboliza la generación de obras buenas ([sc. *Eua*] *saluabitur per filiorum procreatione, si permanserit in fide*).

Expongamos ahora los efectos de la salvación de Cristo que se aplican ya en esta vida. El hombre salvado en Cristo ya no teme al aguijón de la muerte (10.97.9). Fruto de la salvación, en medio de las batallas del mundo, se experimenta la alegría y la exultación (10.95.14, 10.101.2). Pero también Dios se complace con el hombre salvado en él y por él (6.77.16). Tal es el efecto de la salvación en el hombre que los salvados por la pasión de Cristo no buscan otro caudillo distinto del Dios que quiso venir a la carne (10.102.6).

En este recorrido de *salus* y sus derivados que acabamos de hacer por los *Tratados*, hemos visto que la salvación es patrimonio exclusivo de Dios, por medio de Cristo, en el nombre de Jesús. Prefigurada en el Antiguo Testamento, se realiza para

todos los hombres con la venida en carne de Cristo, por medio de su pasión. Su aplicación a cada hombre se lleva a cabo mediante la comprensión espiritual del misterio pascual, presente en la dinámica Antiguo Testamento / Nuevo Testamento de la Escritura, la celebración de la Pascua, la confesión de la fe, la redención por el bautismo y la cruz divina, la penitencia y la invocación del nombre del Señor, y la fe en Cristo junto con la profundización en esa fe.

1.4.11-14

*Ad haec enim, /
ut ipsi nouistis, peractis omnibus humanae uitae experimentis |
et malorum nostrorum conuersationibus repudiatis tamquam in |
portum securae quietis intrauimus.*

54.**ad haec enim**: éste es el único lugar de todos los *Tratados* donde el demostrativo, en neutro plural, aparece empleado de forma absoluta, sin depender de un verbo. El valor generalizador que aquí presenta (no concuerda con sustantivo) se utiliza también en otras fórmulas de los *Tratados*: 1.17.25 *quamuis ad haec nemo idoneus sit*, 5.67.19, 6.73.18 *qui enim haec intellegit*, 6.75.18 *per haec intellegens*, etc. La expresión *ad haec enim*, con el mismo valor explicativo que tiene nuestra expresión, y funcionando como conexión generalizadora que enlaza con las ideas del párrafo anterior, no es frecuente en la literatura (Cic.*M.Ant.*2.47, Orig.*Leu.*5.3, Rufin.*Apol.*2.16, Aug.*Doct.Christ.*4.17, *Quaest.Hept.*2.129).

55.**ut ipsi nouistis**: ya hemos mencionado anteriormente esta expresión dentro de los recursos que emplea el autor para implicar como testigos de la causa a los miembros del tribunal (cf. § 28).

56.**peractis omnibus humanae uitae experimentis**: tanto *malorum nostrorum conuersationes* como *humanae uitae experimenta*, propios de la vida anterior al bautismo del autor, contrastan con la nueva vida después del bautismo. Pese a esto, las experiencias de la vida humana a las que se refiere Prisciliano no parecen ser despreciables ni rechazables, como se ve, en primer lugar, por el contraste con lo negativo de *malorum nostrorum conuersationibus repudiatis* (1.4.13). Además, nuestro autor se refiere a estas actividades humanas en la *laudatio* que dedica al papa Dámaso

como parte de los méritos que acredita para ocupar la sede de Roma (cf. 2.34.12 *uitae experimentis nutritus*).

La idea, expresada de diversos modos, es propia del universo mental pagano –probablemente se remonta a tiempos anteriores a Catón– y hace referencia a la formación de la persona (Plin.*Ep.*1.5.16 *multis experimentis eruditus*, Apul.*Met.*5.25 *multis experimentis instructus*). Para Quintiliano, el orador, *uir bonus dicendi peritus*, no sólo debe practicar virtudes éticas propias de la filosofía, sino ser, además, “un romano que sabe”, esto es, “un romano que conoce” (*Romanum quendam sapientem*). Ese tal, según Quintiliano (*Inst.*12.2.7), debe ser capaz de encarnar al *uir civilis* gracias, tanto a su experiencia vital (*rerum experimentis*), como a sus obras y acciones (*operibus*).

57.**conuersationibus**: el vocablo es genuinamente petrino: cf. *1Pe.*1.15 *VetLat sancti in omni conuersatione* (ἀναστροφῇ) (cf. § 30). Si anteriormente el autor se ha ufanado de su posición social e intelectual, ahora, sin embargo, reconoce una condición moral reprochable, conforme a su estado en la etapa previa al bautismo.

58.**portum securae quietis**: la imagen del puerto como lugar que ofrece seguridad y tranquilidad es un tópico de origen clásico (cf. por ejemplo Stat.*Silu.*2.2.139 *securus portus placidamque quietem*). La vida nueva del bautismo es para Prisciliano este puerto que para otros eclesiásticos supone el deseo de la vida eterna: Cypr.*Mortal.*3.47 *securitatis aeternae portum petimus* (Ambr.*Excess.*2.22.261, Chrom. Aquil.*Matth.*42.113). La misericordia de Dios se ofrece también como enseñada y deseable puerto (*statio et optabilis portus*) para los que se hallan a punto de naufragar, zarandeada por los asuntos mundanos la chalupa de su irreflexión (*Tract.*4.57.13). Veronese (2003: 139) añade otros *loci paralleli*, tanto de la literatura pagana, como de la cristiana. La idea también está presente en *1Pe.*3.4 (*VetLat* tipo **S** *homo incorruptus mansueti* [tipo **T** *quieti*] *et modesti spiritus qui est in conspectu dei magnificus*).

En el segundo *Tratado*, Prisciliano revela a Dámaso la cara externa de esta tranquilidad: *catholicae pacis sequebamur quietem* (2.35.5). Ahora bien, en el seno de la Iglesia, algunos *quieti* –como es el caso de Hidacio– actúan a veces como *nocentes* cuando practican la *obtrectatio* (2.35.14).

La tranquilidad de esta vida es prenda de eternidad, como se ve en la presencia de *quies* (“descanso eterno”) a propósito del pasaje en que se habla del seno de Abraham (3.46.14, cf. *Luc.*16.22-23; designado con *requietio* en 9.91.1).

Obsérvese también que *quies* equivale a ἀνάπαυσις, “término técnico gnóstico para expresar el estado del espíritu pacificado en la fase escatológica” (Bermejo 1999: 38, n. 96). Pero también existen testimonios que nos permiten pensar en que, análogamente a la idea expresada por Prisciliano, la ἀνάπαυσις es una experiencia ya en esta vida como anticipo de la escatología final:

Clem.Al.*Exc.Theod.*63

“el reposo de los espirituales tiene lugar en el día del Señor, en la Ogdóada –que es llamado día del Señor–, junto a la Madre, mientras detentan todavía las almas –sus vestidos– hasta la consumación”, trad. Montserrat 1983 (para el concepto ‘día del Señor’ en nuestro autor, cf. *Priscill.Tract.*3.55.23 *plenitudo fidei dies domini est*, 5.67.18 *diuini spiritus in uobis luce composita appellemini dies domini*, 6.80.12 *priusquam dies domini mane ueniat*).

Algunos destacados intelectuales de la Magna Iglesia opinan de modo similar:

Clem.Al.*Strom.*6.138.1.3

“El séptimo día es proclamado día del descanso, porque prepara con la abstinencia del mal el día principal, el de nuestro verdadero descanso.... Siguiendo consecuentemente a ese día durante toda la vida nos volvemos impasibles, lo cual es permanecer en el descanso”, trad. Merino).

1.4.14-1.5.5

*Agnoscentes enim quoniam /
nemo nisi ex aqua et spiritu sancto renatus ascenderet |
in regna caelorum, castificauimus animas nostras |
ad obaudiendum fidei per spiritum et repudiatis prioris |
uitae desideriiis, in quibus erubescibamus, ad innouatae |
iter gratiae symbolum catolicae obseruationis accepimus, quod ||
tenemus, ut intrantes lauacrum, redemptionem corporis nostri, |
et baptizati in Christo induti Christum inanem saeculi |
gloriam respicientes ipsi uni uitam nostram sicut dedimus dederemus, |
qui peccatorum remissione concessa passus ipse pro nobis |
et redemptionem animis nostris praestitit et salutem. |*

En este pasaje el autor desarrolla la idea de su conversión y de su acceso a la fe, anteriormente expresada en la imagen del ingreso en el puerto de tranquila calma. El punto de partida consiste en el reconocimiento del mensaje de la Escritura (*Jn.*3.5), que anuncia la promesa de ascender al reino de los cielos si se cumple la condición de renacer del agua y del Espíritu Santo. A partir de aquí, el autor expone una secuencia de acontecimientos desordenada y carente de verosimilitud biográfica:

- 1) *purificación* del alma
- 2) iluminación del espíritu y escucha auténtica de la Escritura
- 3) rechazo de la vida anterior (anacrónico respecto a 1)
- 4) *recepción* y conservación del símbolo para caminar por una gracia innovada
- 5) inmersión en el lavacro, redención del cuerpo
- 6) bautismo en Cristo, quedando revestido de Cristo
- 7) desprecio de la gloria vana del mundo (anacrónico respecto a 4)
- 8) *entrega* de la vida a Cristo quien
 - 8.1) otorgada ya la remisión de los pecados (por el agua bautismal)
 - 8.2) al padecer por nosotros

8.2.1) nos otorgó la redención de nuestras almas y también su salvación.

Esta sucesión recuerda en buena medida un texto de Orígenes:

Orig.*Hom.Ex.*8.5

post agnitionem enim sui, post illuminationem uerbi diuini, post gratiam baptismi, post confessionem fidei et (post) tot tantisque sacramentis matrimonium confirmatum (sc. inter Creatorem et creaturam) (cf. Priscill.Tract.10.100.16 cognitione sui, 5.67.19 agnitionem sui).

Saxer entiende que estas acciones en Orígenes no son tanto secuencias rituales como secuencias oratorias, dado el orden que presentan (la confesión después del bautismo, la unción antes de la gracia bautismal) y dado el hecho de que faltan otros ritos, como la bendición del agua o la renuncia al diablo. Concluye Saxer afirmando que el testimonio del Alejandrino, por lo anteriormente dicho, no tiene tanto carácter litúrgico cuanto pastoral (Saxer 1988: 179).

Por analogía con el texto de Orígenes, en nuestro pasaje podemos también hablar de “secuencias oratorias” vertebradas en torno a un triple proceso de purificación - recepción - entrega, que es paralelo y no excluyente con respecto al de conocimiento - gracia - salvación, igualmente identificable en la lectura del texto. También en nuestro pasaje se puede establecer la perspectiva, esta vez no como un proceso, sino como una agrupación de ideas alrededor de dos principios: la redención, entendida como liberación, y la salvación. Ambas ideas aparecían anunciadas en el pasaje anterior al que estamos comentando. En aquél veíamos que el autor había rechazado la forma de vida de la maldad (*redemptio*) para adentrarse en el puerto tranquilo de la vida tras el bautismo (*salus*). En el ámbito de la *redemptio* se agrupan las expresiones *castificauimus animas nostras, repudiatis ... desideriiis, inanem ... gloriam respuentes*. En torno a la *salus* encontramos *ad obaudiendum fidei, symbolum catholicae*

obseruationis accepimus y uitam nostram dederemus. Como se puede observar, ambos grupos están formados por acciones cuyo sujeto es el autor, de lo que cabría deducir un insano voluntarismo en la actividad ascética. Por este motivo, quizá, y para evitar toda sospecha al respecto, Prisciliano acaba remitiendo todo el párrafo a Cristo, *ipsi uni ... qui ... et redemptionem animis nostris praestitit et salutem*.

El pasaje presenta emparejadas ciertas ideas que permiten acercarnos a la *formamentis* del autor. Algunas de estas parejas presentan miembros antagónicos en mayor o menor medida: *prioris uitae desideriiis / innouatae iter gratiae; redemptionem corporis nostri / baptizati induti christum; respuentes gloriam / dederemus uitam*. En ellas está presente el binomio carne / espíritu o Belial / Cristo, tan caros a nuestro autor (cf. por ejemplo *Tract.1.8.21, 1.18.21-27*). Otros miembros son complementarios y forman parte de un proceso, del *iter* por el que el cristiano “progresiente” debe caminar: *aqua / spiritu; castificauimus / obaudiendum; redemptionem / salutem*. En cierta medida dichas parejas están relacionadas con el proceso visible / invisible con el que nuestro autor, al modo origeniano, entiende la pedagogía de la fe. Orígenes habla de un bautismo visible en el que se vislumbra otro invisible. Al agua invisible del baptisterio corresponde un “agua de lo alto” (*Comm.Rom.5.8.1038Bss.*). Por el ministerio que se le encomienda, la Iglesia confiere el bautismo visible. Jesús lo da invisiblemente y espiritualmente, pues es él quien confiere el Espíritu. Es lo que Henri Crouzel llama las dos caras del bautismo: es Espíritu por su cara oculta, es agua porque es visible, se toca y se entiende (Crouzel 1962: 85ss.). Según Saxer, Orígenes percibe una correspondencia entre la naturaleza del hombre y la del sacramento: el uno y la otra están compuestos por dos elementos, el uno material, el otro espiritual; el agua del bautismo santifica, por tanto, el cuerpo del hombre, y el Espíritu su alma (Saxer 1988: 180).

A la luz de la perspectiva de la ἀνάπαυσις en la que manifiesta hallarse nuestro autor, expresada en la imagen del puerto de tranquila calma que hemos visto en el párrafo anterior (cf. § 58), en este pasaje se descubren elementos propios del pensamiento gnóstico (no necesariamente heterodoxo). El proceso de reconocimiento, purificación y ascenso tienen un marcado objetivo intelectual acerca del cual el autor deja insensibles marcas en el texto. La más significativa es el cambio consciente de *intrare* por *ascendere* en el texto de *Jn.3.5* (cf. § 59). A ésta se añade la concepción del bautismo como liberación del lastre que el cuerpo material –como toda la creación visible– ejerce sobre el alma (cf. *redemptionem corporis nostri*). Precisamente el alma,

no el cuerpo, parece ser en el pensamiento de Prisciliano la plena beneficiaria de la redención y la única receptora de la salvación otorgada por Cristo.

59.nemo ... caelorum: nos encontramos ante una modificación de *Jn.3.5* (Sabat. *nisi qui renatus fuerit ex aqua, et Spiritu, non potest introire in regnum Dei*, gr. ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). La cita reaparece en *Tract.2.37.9* con la misma formulación, lo que lleva a pensar en una modificación probablemente intencionada. Pero, ¿por qué cambia “entrar” por “subir”? Según la cita, el reino de los cielos del que habla aquí Prisciliano es un lugar al que se asciende, y la condición para ello consiste en renacer del agua y del Espíritu Santo.

Mediante esta modificación de *Jn.3.5* el autor pretende manifestar un mensaje distinto al del original del Evangelio, como lo muestra el hecho de que, cuando se refiere en otros lugares al sentido escatológico de “entrar en el reino de los cielos”, la idea aparece expresada con *intrare* (1.17.8 *diues non intrauit in regna caelorum*). Otro pasaje significativo para nuestra reflexión lo encontramos en el *Tratado* tercero, donde se establece una precisión acerca de la formación que debe acompañar a quienes se acerquen a la investigación de las Escrituras. Nuestro autor pone de manifiesto que a éstos se les ha concedido “conocer los misterios del reino de Dios” (cf. *Lc.8.10*; *Mc.4.11-12* en *Tract.3.56.23*). En resumen, las ocurrencias al respecto en los *Tratados* nos ofrecen tres ideas: ascender al reino de los cielos, conocer los misterios del reino de Dios y entrar en el reino de los cielos.

Veamos si el cambio del verbo *intrare* / *introire* por *ascendere* es exclusivo de nuestro autor. La búsqueda de paralelos formales no ofrece demasiados resultados, pero lo poco que encontramos aporta datos interesantes. La expresión está presente en la tradición escriturística que maneja Beda, quien, al hilo del diálogo de Nicodemo con Jesús, anima a los catecúmenos a incorporarse a la Iglesia y habla de la ascensión al reino de Dios de los ya bautizados, en consonancia con la ascensión de la cabeza, que es Cristo (Beda.*Hom.Eu.2.18* *Haec ideo nichodimo cunctis dicuntur caticuminis ut discant eius membris renascendo incorporari per quem possint ascendere in regnum dei*). En el texto de Beda, el verbo *ascendere* viene motivado por la interconexión, debida a la exégesis, de *Jn.3.5* con *Jn.3.13* (Sabat. *nemo ascendit in caelum nisi qui descendit de caelo Filius hominis qui est in caelo*). Como sucede en este pasaje de Beda, en *Jn.3.5.13* otros autores quieren ver la participación del cristiano, mediante el bautismo, en la

suerte de Cristo, quien descendió a la condición humana para que los cristianos ascendieran hasta la divina. Es la idea que resume claramente Aug *Ioh.12.8 ipse descendit propter nos, nos adscendamus propter ipsum*.

En la búsqueda de *Jn.3.5* formulado con *ascendere*, encontramos dos citas significativas en Ambrosio de Milán. Antes de abordarlas, éngase en cuenta que la referencia habitual a *Jn.3.5* en Ambrosio se formula con *intrare in regnum dei* (cf. *Abrah.2.11.84, Expl.Psalm.40.36.4, Spir.Sanct.3.10.63, 3.10.64, Myst.4.20.97*). La primera de las dos citas aparece en el libro segundo de su tratado *De Abraham*, en un pasaje donde se comenta el ascenso del profeta al monte donde va a sacrificar a su hijo (cf. *Gen.22*). Avanzado el comentario, dedica unos párrafos a la aplicación práctica de las consideraciones exegéticas que ha expuesto acerca del pasaje bíblico, y es entonces cuando anima a todos a la conversión por medio del sacramento del bautismo, para que puedan ascender al reino de los cielos (*Abrah.2.11.79 et domesticus et alienigena et iustus et peccator circumcidatur remissione peccatorum ... quia nemo ascendit in regnum caelorum nisi per sacramentum baptismatis*). No cabe duda de que el texto evoca *Jn.3.5*. Mas, para poder interpretar lo que significa este *ascendere in regnum caelorum*, hemos de servirnos de dos textos anteriores, pertenecientes al apartado exegético de este mismo pasaje de la subida al monte del sacrificio. En el primero de ellos, Ambrosio interpreta la subida al monte como la imagen del progreso en la fe que experimenta el creyente:

Abrah.2.3.11
incrementum deuotionis montis significat eminentia, cuius ascensio indicium est
uberioris processus.

En esta misma línea, leemos en el segundo texto que la mente asciende cuando desea lo invisible:

Abrah.2.4.13
in hanc descendit mens nostra, quando cogitat quae carnalia sunt, tunc autem
ascendit, quando inuisibilia desiderat.

A la vista de las citas, parece que en todo el pasaje la ascensión es un progreso espiritual ligado al deseo de la mente por lo invisible, de modo que estaríamos ante una interpretación del verbo *ascendere* vinculada a funciones cognitivas dentro del proceso de crecimiento en la fe del cristiano. Esta interpretación de la subida al monte no extraña en Ambrosio, pues concuerda con su simpatía por la idea de la ascensión mística. Volviendo al valor de *ascendere* en el contexto de *Jn.3.5*, vemos que, cuando Ambrosio anima a la conversión por medio del sacramento del bautismo, refuerza su

exhortación mediante el estímulo de la promesa *ascendere in regna caelorum*. Promesa que no es simplemente escatológica, sino que, como hemos visto por su vinculación con la exégesis del ascenso al monte, conlleva, como interés añadido, la satisfacción que reporta el conocimiento de lo invisible. Debemos añadir a esto que el uso de *ascendere* para Jn.3.5 en este pasaje obedece a una intención precisa de Ambrosio, como lo prueba el *intrare in regnum dei* que leemos algunos párrafos más abajo, cuando el autor del *De Abraham* asegura que, frente a quienes están bien dispuestos al bautismo, la promesa para los que no se bautizan, incluso para los niños no bautizados por sus padres, es la condenación:

Abrah.2.11.84

nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum dei.

El matiz cognoscitivo que aportaba *ascendere* en la cita aparece ahora anulado, pues lo que se pretende subrayar es lo escatológico.

En el tratado *De Helia et ieiunio*, del que traemos nuestra segunda cita, volvemos a encontrar Jn.3.5 con *ascendo*. En esta ocasión parece que la sustitución con *ascendere* se produce por necesidades de la exégesis:

Helia.22.84

quanto maiora munera ueritatis sunt! aperuit utique caelum non pluuiam descendens, sed ascendens gratia; nemo enim nisi per aquam et spiritum ascendit in regnum caelorum.

La sustitución no contradice el hecho de que, en el tratado sobre Abraham, el verbo *ascendo* esté relacionado con lo cognoscitivo, ni excluye la posibilidad de que el autor, cuando cita Jn.3.5 con *ascendere in regnum caelorum*, no tenga la misma intención que cuando mantiene *intrare in regnum dei*.

Hemos visto que el verbo *ascendere* en Jn.3.5 aparece en los comentarios sustituyendo a *intrare* por vinculación con Jn.5.13. Así mismo, en dos pasajes de Ambrosio, dicha modificación coincide con contextos en los que *ascendo* está relacionado con la subida al monte del conocimiento.

Entremos ahora en el contenido de los *Tratados*. *Ascendere* y su derivado *ascensus* nos ofrecen dos vertientes semánticas: en sentido propio, los textos hablan de la ascensión redentora y salvífica de Cristo (1.6.1, 6.72.26) que aparece sintetizada en la fórmula del símbolo (2.37.2 *ascendisse in caelos*). En sentido figurado son más numerosos los lugares que nos hablan de la ascensión como una elevación de tipo iluminativo que debe experimentar el cristiano para huir del diablo, del mundo y de la carne (7.84.12: para no seguir la ley de la carne, sino servir a Dios con la ley de la

mente es preciso subir a un alto monte [*Is.40.9*] y otear desde la atalaya [*Hab.2.1*]), o también puede referirse a la ascensión de las bestias o del diablo (1.9.4: las cuatro bestias se yerguen [desde el mar, la tierra, de costado] para hacerse con el dominio de la tierra [*cf. Dan.7.2-7*]; otro tanto sucede en 1.8.24: la bestia, símbolo del demonio [*Ap.13.1.2*] asciende también del mar [*ἐκ τῆς θαλάσσης ἀναβαίνειν*]). En estos textos de la Escritura donde las bestias o el diablo ascienden, es posible que nuestro autor esté interpretando *ascendere* como actividad cognoscitiva o intelectual que estaría supeditada al dominio que tales seres ejercen sobre la tierra. A esto habría que añadir que, en otro pasaje similar, el hecho de elevarse el cristiano sobre dichas bestias diabólicas se interpreta como una imagen referida a la comprensión de las tinieblas (1.15.5 “al comprender las tinieblas deseamos la luz, y elevándonos [cita manipulada, *cf. Salm.90.13*] sobre el basilisco y el áspid [*sc. animales fantásticos*] conculquemos al león y al dragón [imágenes del diablo en la Escritura]”; *cf. § 250*). Respecto a la presencia de lo cognoscitivo en el dominio sobre la tierra que ejercen las bestias o el diablo, Evagrio Póntico llama “verdadera” a la ciencia, para distinguirla de la “ciencia falsa” o “contemplación espesa”; ésta ciencia falsa se detiene en el aspecto material de los seres sensibles y que conocen los demonios y los hombres impíos (*Cap.6.2*).

Por su parte, en la única ocasión en que aparece, el sustantivo *ascensus* presenta también un indudable sentido vinculado al conocimiento: se hace más fácil la ascensión del intelecto a los montes del conocimiento a través de la comprensión de la Escritura (10.100.11). No debe, pues, extrañar la vinculación del ascenso con el proceso del conocimiento. Está presente, por ejemplo, en toda la tradición filosófica y espiritual que se trasluce en textos origenianos (*cf., Ps.Orig.Fragm.Psalm. 83.6.7 Αἱ ἀναβάσεις αὐτὰι τῶν γνώσεων τῇ καρδίᾳ, Orig.Comm.Ioh. 10.46.323 ἀνάβασις ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ*). En cambio, sin salir del ámbito semántico trasladado, encontramos *conscendo* en un contexto de orden moral y escatológico, cuando leemos que el camino para obtener la promesa de la vida futura se les hace más difícil a los ricos porque “nadie ha ascendido a un monte por lo escarpado” (9.91.6 *conscensus est*).

Acabamos de ver que el único valor trasladado no clasificable dentro del ámbito cognoscitivo aparece en la forma *conscensus est*, en un contexto de condena de los ricos. Llegados a este punto, es preciso hacer notar que la desgracia que aguarda a los ricos es que no entrarán en el reino de los cielos (1.17.8 *diues non intravit in regna caelorum, cf. Mt.19.23*). Aquí sí que se usa *intrare*, porque en este caso el reino de los cielos es considerado como una realidad escatológica.

Para hacer avanzar nuestro comentario en orden a intentar comprender *ascenderet in regna caelorum*, pondremos la mirada ahora en un aspecto externo al pasaje que estamos estudiando. De las menciones de condena a los novacianos que aparecen en los *Tratados* (1.7.8, 1.23.13, 2.39.2), cabe pensar que uno de los temas en los que la ideología de Prisciliano provoca el rechazo de sus detractores tiene algo que ver con el bautismo. Añadido a esto, no cabe duda del significado bautismal que tiene la cita de *Jn.3.5* en los autores que hasta ahora hemos citado, en línea con la tradición exegética más común.

El bautismo aparece vinculado al conocimiento desde el mandato mismo de Jesús en el Evangelio. Apoyándose en el pasaje de *Mateo docete omnes gentes baptizantes* (Vulg. *Mt.28.19*, gr. μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες), la μάθησις (*eruditio*) se hace imprescindible en todo proceso bautismal. Ese conocimiento previo al lavacro, tras salir del agua se convierte en iluminación. Uno de los frutos del bautismo, junto con el de la purificación, es el de la iluminación. Hasta tal punto la iluminación bautismal era importante para la mentalidad de los primeros padres que ya Justino identifica bautismo con φωτισμός (*Apol.1.61.12*: “este baño se llama iluminación, porque se ilumina la mente de los que aprenden estas cosas”, trad. Ayán). Quizá también por este motivo nuestro *ascenderet in regna caelorum* debe ser interpretado en clave cognoscitiva o iluminativa, dado que la fórmula aparece inserta en un contexto bautismal.

60.regna caelorum: es ésta la segunda modificación que afecta a *Jn.3.5* (cf. Sabat. *regnum dei*; lo mismo en 2.37.9) ¿Existe alguna diferencia entre *regna caelorum* y *regnum dei*? En los textos neotestamentarios, la expresión “reino de los cielos” aparece treinta y cuatro veces en la traducción jeronimiana del *Evangelio de Mateo*, de modo significativo en el capítulo 13, donde leemos que Jesús da a conocer en exclusiva los misterios del reino de los cielos a sus discípulos, mientras que a la gente les habla en parábolas (cf. *Mt.13.11*).

Precisamente, en su *Comentario al Evangelio de Mateo*, Orígenes ofrece una explicación de lo que entiende por reino de los cielos, que está relacionada con los sentidos espirituales de la Escritura y con el conocimiento:

Orig.*Comm.Matth.10.14*

“el encuentro de cada pensamiento, entendido en un sentido superior, confrontado con otros, puesto al día, es comprender (νοῦσαι) el reino del cielo; quien posee en abundancia el conocimiento sin engaño se encuentra en el reino de la multitud de

los que, a su vez, son llamados ‘cielos’. Y así, explicarás en sentido alegórico el *haced penitencia, pues está cerca el reino de los cielos* como una orden a los escribas, es decir a los que se atienen a la letra desnuda, para que conviertan su manera de comprender y de acceder a la enseñanza espiritual transmitida por Jesucristo, el Logos viviente, enseñanza llamada ‘reino de los cielos’”.

Contemporáneo de nuestro autor, Evagrio Póntico presenta un concepto del reino de los cielos en el que lo intelectual está ambiguamente vinculado a lo escatológico:

Gnost.17

“es preciso también conocer las definiciones de las cosas (*cf. Sab.7.17* en *Priscill.Tract.1.10.9*), sobre todo la naturaleza de las virtudes y de los vicios; ésta es, en efecto, la fuente de la ciencia y de la ignorancia, del reino de los cielos y del tormento”.

En otros lugares de sus obras volvemos a encontrar pasajes que hablan del reino de los cielos, interesantes porque nos ilustran sobre algunos aspectos de ese conocimiento:

Cap.Pract.2.2-3

“El reino de los cielos es la imposibilidad del alma, acompañada de la ciencia verdadera de los seres. El reino de Dios es la ciencia de la santa Trinidad, coextensiva con la substancia del intelecto, que sobrepasa su incorruptibilidad”.

Cap.5.30

“El reino de Dios es la contemplación de los seres...”.

Pseudo-suppl.44

“El reino de los cielos es la ciencia de la contemplación sublime, inteligible y supraceleste, que se ejerce con el sentido del intelecto y el gusto de la sensación incorruptible”.

Siglos más tarde, Máximo Confesor ofrece una precisión interesante acerca de la diferencia existente entre los conceptos ‘reino de los cielos’ y ‘reino de Dios’:

Cent.Gnost. 2.90

“algunos buscan la diferencia que hay entre el reino de los cielos y el reino de Dios. ¿Difieren en substancia o según el punto de vista? (*κατ' ἐπίνοιαν*) Hay que responder que no en substancia, pues no son más que uno, sino en punto de vista. En efecto, el reino de los cielos es el hecho de obtener la ciencia de los seres según sus razones (*λόγοι*), no mezclada y preexistente en Dios, mientras que el reino de Dios es el hecho de participar por gracia en los bienes que existen cerca de Dios”.

Hemos visto que, entre otras interpretaciones, el reino de los cielos puede concebirse como una realidad de tipo cognoscitivo o intelectual. Desde este punto de vista, ascender al reino de los cielos se entendería en nuestro pasaje como un singular acceso al conocimiento. Los textos de base son *Jn.3.5.13* y el evangelio de *Mateo*, en especial *Mt.13*. En ellos aparecen dos personajes: Nicodemo y el escriba. Ambos son

expertos en la ley, pero ignorantes del verdadero conocimiento. Por último, traigamos al papel a un tercero, esta vez de la mano de Clemente de Alejandría, en un pasaje en el que aparecen, como elementos comunes al texto de Prisciliano que estamos comentando, el agua del bautismo y el ascenso, ambos en estrecha vinculación con el conocimiento:

Clem.Al.Strom.5.39.4

“me parece que se refiere al levita gnóstico como superior a los otros sacerdotes, porque éstos se lavan con agua, son revestidos de la sola fe y reciben la única mansión que les es propia; aquel [levita gnóstico] discierne lo inteligible desde lo sensible, apresurándose en su ascensión, respecto de los otros sacerdotes, hacia la entrada de lo inteligible, es lavado de las cosas de aquí abajo no con agua, como antes era lavado el alistado en la tribu de Leví, sino ya por el Logos gnóstico”, trad. Merino.

61.ex aqua et spiritu sancto renatus: la cita de *Jn.3.5*, salvo en 2.37.9, no vuelve a aparecer en los *Tratados*. En la carta a Dámaso, en el pasaje de la proclamación del símbolo (credo), el bautismo relacionado con “renacer del agua y del Espíritu Santo” es denominado *baptismum salutare*. Además, cuando Prisciliano habla del bautismo que ha recibido, lo llama “lavacro vivo”; la fórmula completa es *uiui lauacri regeneratione reparati* (2.34.20), inspirada en *Tit.3.5* (VetLat tipo I *saluos nos fecit per lauacrum regenerationis* [var. *lauacri regenerationem*] *et renouationis spiritus sancti*). En la literatura latina bs eventuales paralelos de la expresión *uiuum lauacrum* no parecen formalmente tan concluyentes como para considerarlos como tales (cf. *Epist.Cypr.Al.75.15.1 aquam uiuam lauacri salutaris*, *Rup.Tuit.S.Trin.34.1829.271 uiuificum lauacrum*). La ausencia del adjetivo *uiuus* en la cita paulina, la adscripción de dicho adjetivo a *aqua* y no a *lauacrum* en uno de los paralelos y, en el otro, el uso de *uiuificus* como epíteto que caracteriza de modo más apropiado el bautismo, permiten sospechar que probablemente en nuestro *uiui lauacri* estemos ante un adjetivo especificativo que reduce el ámbito de significación de *lauacri*. Si así fuera, habría que suponer la existencia de otro tipo de bautismo en la mente de Prisciliano que no responde específicamente a la cualidad de *uiuus*.

En los textos cristianos de los primeros siglos aparecen diferentes matices respecto del bautismo: para algunos no existe un único bautismo y para otros el bautismo no produce el mismo efecto en quienes lo reciben. Así, Jerónimo piensa que el bautismo de salvación (*baptismum salutare*, cf. *Priscill.Tract.2.37.8*) tiene eficacia según quién lo recibe:

Hier.Ez.4.16.916ss.

“muchos son los tipos de bautismo que los paganos, en sus misterios, y los herejes prometen; todos ellos lavan, pero no lavan para la salvación, por lo cual se añade: *no se te lavó con el agua de la salvación* (Ez.16.4), lo cual puede entenderse que hace referencia no sólo a los herejes, sino también a los hombres de la Iglesia que reciben el bautismo de la salvación sin tener una fe plena; de ellos se puede decir que han recibido el agua, pero no el Espíritu –igual que también aquel Simón el Mago, que pretendía comprar la gracia de Dios con dinero, fue en verdad bautizado con agua, pero en absoluto recibió el bautismo de salvación–”, trad. Riesco.

Para algunos gnósticos, aunque necesario como símbolo y mediación de otra realidad de orden superior, el bautismo, pese a todo, es insuficiente. El esfuerzo personal está por encima del propio bautismo:

Ev.Flp.67.10-25

“la verdad no ha venido desnuda a este mundo, sino envuelta en símbolos e imágenes, ya que éste (sc. el mundo) no podrá recibirla de otra manera. Hay una regeneración y una imagen de regeneración. Es en verdad necesario renacer a través de la imagen. ¿Qué es la resurrección? Es preciso que la imagen resucite por la imagen; es preciso que la cámara nupcial y la imagen a través de la imagen entren en la verdad que es la restauración final. Es conveniente (todo esto) para aquellos que no sólo reciben, sino que han hecho suyo por méritos propios el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Si uno no los obtiene por sí mismo, aun el mismo nombre le será arrebatado. [...] Pues bien, uno así no es ya un (simple) cristiano, sino un Cristo”, trad. Bermejo.

Para algunos valentinianos el bautismo sólo servía de remisión de los pecados, según la noticia que ofrece Ireneo:

Iren.Adu.Haer.1.21.2

“el bautismo instituido por el Jesús visible era remisión de los pecados, mientras que la redención del Cristo que descendió sobre él está ordenada a la perfección. Afirman que el bautismo es psíquico, mientras que la redención es espiritual”, trad. Montserrat 1983.

Esta redención podía ser de tipo cognoscitivo:

Clem.Al.Exc.Theod.78.2

“ahora bien, no es sólo la inmersión bautismal lo que salva, sino el conocimiento: quiénes éramos, qué hemos llegado a ser; dónde estábamos, dónde hemos sido arrojados; hacia dónde nos apresuramos, de dónde somos redimidos; qué es la generación, qué la regeneración”, trad. Montserrat 1983.

Algunos distinguen, en la recepción del agua y en la infusión del Espíritu, dos dimensiones diferentes del bautismo:

Clem.Al.Exc.Theod.81

“también el bautismo ... es doble. Está el sensible, por medio del agua, que extingue el fuego sensible; existe el inteligible, por medio del espíritu, que defiende el fuego inteligible”, trad. Montserrat 1983.

Mediante el sello del triple nombre, de la trinidad superior, el bautizado se libera de la trinidad maléfica:

Clem.Al.Exc.Theod.80

“el que ha sido marcado por el sello a través del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es inabordable para toda otra potencia, y por medio de los tres nombres se ve libre de la trinidad de la corrupción: ‘el que llevaba la imagen del terreno porta ahora la figura del celestial’”, trad. Montserrat 1983.

Como colofón a lo expuesto acerca de las diferentes perspectivas que presenta el bautismo en los autores cristianos, interesa apuntar que ninguno de los autores mencionados se enfrenta, con su particular concepción, a la máxima paulina que reza “un solo bautismo”. Para todos ellos sólo hay un auténtico bautismo. Otra cosa distinta son los bautismos paganos, que sólo lavan y no salvan, como tampoco salva el “agua de la salvación” que se recibe sin fe plena. El *unum baptisma* paulino es compatible con el hecho de que el bautismo resulte ser un elemento insuficiente para la salvación, como ha quedado de manifiesto en el pensamiento de algunos gnósticos. Incluso los que distinguen un doble bautismo, el sensible y el inteligible, podrían argumentar que Pablo se refiere al lavacro que preserva, en el interior del bautizado, el fuego auténtico, inteligible, que no es otro que el espíritu de Dios. En consecuencia, el hecho de que nuestro autor insista con frecuencia en la idea de un solo bautismo (cf. *Tract.*1.5.7, 1.7.9, 1.7.17, 2.39.3) no implica necesariamente que su concepción al respecto sea acorde con el sentir de la Magna Iglesia, aunque los datos, *a priori*, tampoco parecen desmentirlo.

En lo que atañe a la idea de renacer, o nacer de nuevo (*renatus*), encontramos un paralelo en los *Tratados*, que puede servir para ilustrar mejor el concepto que tiene nuestro autor al respecto. En este pasaje se habla de renacer para la salvación, y se dice que éste es un acontecimiento que proviene de la misericordia, no de la naturaleza (7.83.12 *nam quod renascimur in salutem, misericordiae est, non naturae*). Hemos visto antes que una de las preguntas que se plantean los gnósticos es precisamente en qué consiste la regeneración (cf. Clem.Al.Exc.Theod.78.2). Algunas exégesis de *Jn.*3.5 ponen el acento en el aspecto moral, en el cambio de vida de los comportamientos tras la renuncia bautismal al mundo y al diablo, especialmente en un cambio sostenido, para no volver al estado previo al bautismo. Precisamente, el autor del tratado *De Centesima*, texto de notable sesgo encratita, recuerda, a quienes viven su matrimonio sin relación carnal (*sanctimonium*), que, para ellos, continúa vigente la promesa hecha por Cristo a los que renacen del agua y del Espíritu Santo, y les exhorta a no expulsar el espíritu de su renovación, que es peldaño para subir al cielo:

Ps.Cypr.Cent.63

“tú que has aprendido a acoger a Dios por medio del ‘santimonio’, observa también la promesa de quien dijo: *si alguno no ha renacido del agua y del Espíritu Santo, no entrará en el reino de los cielos*. Por tanto, si tú deseas llegar (*peruenire*) al reino de los cielos, no expulses el espíritu de tu renovación viviendo carnalmente. Pues él mismo (*sc. ¿el Espíritu?*) es peldaño de subida al cielo (*gradus ascensionis in caelum*), él es puerta, él entrada a la vida. Por él, en tu redención, con los tres testimonios, has sido desligado espiritualmente del contagio del mundo”.

En un comentario exegético a *Jn.3.3*, aparece identificado “nacer de lo alto” con “nacer de nuevo” y se da a entender que, en el renacimiento bautismal, el conocimiento psíquico que tiene el prebautizado se convierte en espiritual mediante la participación del Espíritu Santo por el bautismo:

Cramer.*Cat.Jn.203.3ss.*

“¿Qué significa ‘si alguien no nace de lo alto no puede ver el reino de Dios’? Si no participa del Espíritu Santo mediante el bautismo de regeneración, no puede alcanzar el conocimiento adecuado sobre mí. Pues éste conocimiento que tienes ahora sobre mí no es espiritual (*πνευματική*), sino psíquico (*ψυχική*), y no sólo tú, sino todo aquel que piense tales cosas sobre mí está fuera del reino. Pero (el sentido de) ‘de lo alto’ del cielo no es manifiesto. Por eso dijo (*sc. Nicodemo*) ‘¿cómo puedo nacer de nuevo si soy un hombre anciano?’. Desde un respeto profundo, escuchando mejor que escuchas a un hombre. ¿Cómo puede ser esto? Es propio de los que no creen enteramente, por eso parece que se ríen de las palabras. Pues no piensan en un nacimiento espiritual, sino que la enseñanza grande y elevada la hacen bajar al estómago corporal de su carne diciendo ‘no se puede entrar de nuevo en el seno de la madre...’”.

En nuestro autor, cabe pensar que las ideas de “renacer para la salvación” (7.83.12) y “renacer de semilla incorruptible” (5.68.6) que presentan los *Tratados*, estén relacionadas con el mismo acontecimiento bautismal, descrito en nuestro pasaje como “renacer del agua y del Espíritu santo” (1.4.15, 2.37.9. Para la liberación que supone, probablemente, el renacimiento bautismal, *cf.* § 354)

62.castificaumus animas nostras ad obaudiendum fidei per spiritum: esta cita es una contaminación de *1Pe.1.22* (gr. τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας) con *Rom.1.5, 16.26* (gr. εἰς ὑπακοὴν πίστεως). No cabe duda de que, aunque la carta de Pedro da *ueritatis*, los paralelos que ofrece *Vetus Latina* en el aparato crítico (Ps.Aug.*Spec.78*, Ps.Vig.Th.*Varim.3.58.10*) muestran que la lectura estaba en circulación. Respecto al sentido de la frase, es preciso destacar que el verbo *obaudire*, cuando traduce el griego bíblico ὑπακούω, tiene un consistente sentido primario de “escuchar atentamente” que no debe ser pasado por alto (*cf. s.u.* ὑπακούω Schleusner 1822 y Schmoller 1963). En casos excepcionales, por su relación etimológica con ἀκούω, encontramos *obaudire / oboedire* con sentidos cercanos a “comprender” (*cf. s.u.*

ἀκούω Schleusner 1822; *Gen.11.7 [Chr.Alex.1.94.22] dispersas faciamus ... linguas, ut non oboediat unusquisque uocem proximi sui* [gr. ακούσωσιν, *Vulg. audiat*]).

Podemos pensar que bajo este texto se esconde la convicción de que la premisa para comprender consiste en la disposición atenta del corazón. Este tema es habitual en la literatura cristiana. Lo encontramos ya en la carta *A Diogneto*. Su destinatario es un pagano al que la novedad que ve en los cristianos le llama tanto la atención que desea conocer qué es el cristianismo, y por ello plantea una serie de preguntas con las que el autor de la carta comienza su exposición. A propósito de ellas, el anónimo cristiano sitúa el contexto espiritual del diálogo: hablar y escuchar proceden de Dios. Por tanto, para una escucha atenta del corazón, el autor recomienda a Diogneto liberarse de lo que ocupa su mente y de sus costumbres con objeto de llegar a ser un hombre nuevo (*A Diogneto* 1.1-2-1; cf. Ayán 2000: 540s.). Sin embargo, parece que en nuestro texto la cita de *IPe* va más allá de la disposición natural para comprender. El contexto pide más. No reclama liberación de pensamientos, como se le pide al pagano Diogneto, sino purificación para entender. Es ésta la actitud necesaria para obtener el don del conocimiento, según Orígenes (Crouzel 1998: 145).

Estudiemos ahora el tratamiento que se da en los textos de Würzburg a esta cita de la Escritura. Llama la atención el hecho de que este versículo sea uno de los más citados en los *Tratados*. Aparece con muy diversas formulaciones: *castificauimus animas nostras ad obaudiendum fidei per spiritum* (1.4.16); *ad obaudiendum nos fidei* (cod. *fidem*) *cogeret* (4.58.2); *castificate animas uestras deo* (4.58.25); *castificati corpore et spiritu (1Co.7.34) caritatem in dilectione simplicem ex corde uero ... exhibete* (4.59.6); *castificate animas uestras ad obaudiendum fidei* (5.67.8); *castificate animas uestras ad obaudiendum* (6.80.2); *castificate animas uestras ad obaudiendum fidei* (7.85.5); *castificate animas uestras ad obaudiendum per spiritum et ... caritatem in fraternitate simplicem in gloriam diuinae dilectionis adhibete* (9.90.7). Para obtener una visión general, se disponen, agrupados sus elementos, en la siguiente tabla:

	<i>animas</i>		<i>ad</i>		<i>in caritatem</i>	<i>ex corde</i>
Vet.Lat tipo S	<i>itaque</i> <i>uestras</i>	<i>castificate</i>	<i>obaudiendum</i> <i>fidei</i>	<i>per spiritum</i>	<i>fraternitatis</i> <i>simplicem</i>	<i>uero</i>
1.4.16	<i>animas</i> <i>nostras</i>	<i>castificauimus</i>	<i>ad</i> <i>obaudiendum</i> <i>fidei</i>	<i>per spiritum</i>		
4.58.2			<i>ad</i>			

Vet.Lat tipo S	<i>animas itaque uestras</i>	<i>castificate</i>	<i>ad obaudiendum fidei</i>	<i>per spiritum</i>	<i>in caritatem fraternitatis simplicem</i>	<i>ex corde uero</i>
			<i>obaudiendum fidei</i>			
4.58.25	<i>animas uestras</i>	<i>castificate</i>	<i>deo</i>			
4.59.6	<i>corpore et spiritu</i>	<i>castificati</i>			<i>caritatem in dilectione simplicem [exhibete]</i>	<i>ex corde uero</i>
5.67.8	<i>animas uestras</i>	<i>castificate</i>	<i>ad obaudiendum fidei</i>			
6.80.2	<i>animas uestras</i>	<i>castificate</i>	<i>ad obaudiendum</i>			
7.85.5	<i>animas uestras</i>	<i>castificate</i>	<i>ad obaudiendum fidei</i>			
9.90.7	<i>animas uestras</i>	<i>castificate</i>	<i>ad obaudiendum</i>	<i>per spiritum</i>	<i>caritatem in fraternitate simplicem [adhibete]</i>	

Llegados a este punto, conviene destacar que, a la vista de las expresiones con las que se introduce esta cita en los *Tratados* (*agnoscentes* [1.4.16], *sicut scribuntur est castificati* [4.59.6], *et ideo et uos, dilectissimi mihi* [5.67.8], *propter quod* [6.80.2], *in quo et uos, dilectissimi fratres* [7.85.5], *propter quod et uos* [9.90.7]), parece claro que estamos ante una fórmula que, en los *Tratados* dirigidos a la comunidad, sirve de transición para pasar de una exposición doctrinal a una exhortación de carácter moral. Obsérvese que la conservación del verbo original en imperativo (*castificate*) contribuye eficazmente a la intención parenética. Desde esta perspectiva, teniendo en cuenta la altísima frecuencia con que aparece, y considerando que, salvo el primero, el resto de los *Tratados* de los que forma parte son textos *ad intra* –*Tratados* de consumo interno de la secta–, el autor parece haber convertido la fórmula en una especie de contraseña de profundo contenido connotativo para los miembros de la comunidad, al menos para los más aventajados.

Con esta expresión, pues, el autor exhorta a los oyentes a poner sus almas en disposición de comprender el sentido espiritual de la lectura o del pasaje concreto de la Escritura al que va vinculada según la ocasión: invita a contemplar el verdadero sentido del ayuno (4.58.25); incita a trascender la creación material y preparar el cielo y la tierra del Señor en el hombre interior (5.67.8); anima a comprender el significado simbólico (tipológico) del cordero de la pascua hebrea, imagen del Cordero de Dios, ambos víctimas “corporales”, y estimula a los oyentes a ofrecerse como víctimas espirituales –exhortación que aparece seguida de una completa serie de interpretaciones de contenido moral, extraídas de los ritos pascales relatados en el *Libro del Éxodo*– (6.80.2); en el *Tratado* séptimo, después de la alusión al sentido alegórico de los hijos de Rebeca, el pueblo judío (Esaú) y el pueblo cristiano (Jacob), el autor llama a los oyentes a purificar sus almas para comprender que los hijos (vástagos) que Dios quiere de quienes le están escuchando son una vigorosa inteligencia y una vida honesta (7.85.25); en el noveno, en fin, invita a entender el sentido espiritual de la edificación del templo, en orden a construir una comunidad fraternal, austera y caritativa, a la que, de alguna manera, se anima a compartir los bienes.

Respecto al contenido de la fórmula, interesa analizar la expresión en el *Tratado* cuarto, el único donde aparece empleada dos veces –como se puede comprobar en la tabla anterior, ambas estructuras se complementan– y que nos ofrece mayor cantidad de datos para el estudio. Observamos un proceso que tiene dos fases: en primer lugar, la purificación del alma para la escucha atenta y veraz de la Palabra de Dios, en la que se sustenta la fe cristiana (en el interior del corazón, mediante la práctica de los sentidos espirituales de la Escritura) y, en segundo lugar, preparada el alma de este modo (intelectualmente), la solícita disposición a acoger y poner en práctica las exhortaciones de la Escritura.

Si profundizamos en dicho contenido, en el *Tratado* cuarto el autor parte de la premisa de que Dios quiere que los hombres le sirvan cotidianamente. Pero, consciente de la fragilidad humana, a través de las voces de los profetas, “estableció el día glorioso de la Pascua (Antiguo Testamento) y les exhortó a conmemorar una vez al año su pasión prodigada en nuestro provecho (Nuevo Testamento) para obligarnos a la obediencia (*sc.* la escucha atenta, la comprensión) de la fe”. El fruto de esa escucha atenta supera los ritualismos, según se deduce de la enseñanza que extrae nuestro autor de esta costumbre celebrativa: “todo lo que vivimos se lo debemos sólo a Él” (4.58.2ss.). En esta primera fase del proceso aparece claramente la idea de purificar el

alma para escuchar o para entender el sentido profundo de un acontecimiento de la vida de la Iglesia como es la pascua. Más abajo desciende al aspecto práctico del sermón y propone dos recomendaciones para vivir la cuaresma como preparación a la pascua: que los fieles no se conformen con el mero cumplimiento de lo estipulado y que los que son débiles en la fe sean animados, con indulgencia, a una práctica formulada como *reuocari ab alienis* que, si bien se entiende un estímulo para la conversión, su pleno sentido queda aún por desvelar.

En la segunda parte, se dirige a los “partícipes de una vocación celestial”, anteriormente designados con el término *fideles*. Les exhorta a purificar (de nuevo) “para Dios vuestras almas” (4.58.25) y les explica el significado espiritual del ayuno corporal: lo importante no es “abstenerse de deleites y el encallecimiento del cuerpo”, sino que, “purificados en el cuerpo y en el espíritu”, deben practicar la caridad por medio de las obras. La expresión *castificati corpore et spiritu* recuerda vivamente un texto paulino dedicado a las vírgenes consagradas (I Co. 7.34 Sabat. *ut sit sancta et corpore et spiritu*) que aparece vinculado a la castidad en la exégesis más común (Hier. Is. 17.62.5 *quam paulus desiderat offerre uni uiro uirginem castam, ut sit sancta corpore et spiritu*) y aplicado por autores como Orígenes también al sacerdocio (Orig. Hom. Leu. 6.4 *Accinctus sit animi uirtutibus, constrictus sit a corporalibus uitiis, nullum animae lapsum, nullum corporis timeat, utroque cingulo semper utatur, ut sit castus corpore et spiritu*).

Tras el estudio de estas dos partes que hemos destacado, en el *Tratado* cuarto descubrimos que la obediencia de la fe consiste en la escucha atenta para entender que la celebración anual de la pascua sirve para reconocer que toda la vida es debida a Dios y que es precisa la purificación del alma para entender el verdadero sentido del ayuno. Ambas conclusiones nos remiten a un contexto intelectual, enfocado a la interpretación espiritual de los acontecimientos y prácticas propios de la vida de la Iglesia. Esta perspectiva confirma el afán de Prisciliano, en el primer *Tratado*, por descubrir el verdadero sentido espiritual de la Escritura para “huir del diablo y sus formas” (*Tract.* 1.12.19ss.) y para “reconocer las clases de pecados” (*Tract.* 1.15.11). En todas ellas aparece un nexo común: no confundir lo material con lo espiritual, lo sensible con lo inteligible, a sabiendas de que Dios, mediante lo sensible, lleva al hombre a lo inteligible (*Tract.* 5.62.3). Volviendo al hilo del asunto, también descubrimos que la purificación, ya no del alma, sino *corpore et spiritu*, dispone al hombre para la

realización de las buenas obras, en un segundo estadio posterior al de la comprensión (cf. *Salm.110.10* en *Tract.1.14.4 intellectus bonus omnibus facientibus eum*).

Para valorar mejor hasta qué punto sería importante la escucha atenta del sentido espiritual de la Escritura y qué trascendencia puede tener en la vida de una comunidad que es percibida desde fuera como una secta, podemos acudir a un pasaje en el que se comentan unas palabras del *Evangelio de Marcos*, interpretadas por el comentarista como relativas a la escucha de la palabra de Dios:

Cramer.*Cat.Mc.308.17ss.*

“*Mirad bien lo que oís. Con la medida con que midáis, se os medirá y se os entregará* (add. *a los que escuchan*). *Porque al que tiene se le dará, y al que no tiene, aun lo que tiene se le quitará* (Mc.4.24-25). Pues al que tiene deseo y ansia de escuchar y de recibir (ἀκούειν καὶ αἰτεῖν) se le enseñará; pero el que no tenga amor por la escucha (sc. obediencia) de Dios (θείας ἀκροάσεως), por causa de su desdén, incluso si parece tener algo de la ley escrita, se le quitará, según está escrito: *se os quitará el reino de los cielos y se le dará a un pueblo que produzca frutos de ella*, dicho en enigma (αἰνιττούμενος) a los que se ufanan en el conocimiento de la ley de Moisés, y a los que taponan sus oídos a base de no escuchar (τοῦ μὴ ἀκούειν) las enseñanzas del Señor”.

Retornando a nuestro texto, la fórmula *castificauimus animas nostras ad obaudiendum fidei per spiritum*, si bien se sale del contexto parenético en el que aparece situada en el resto de los *Tratados* aludidos, conserva, sin embargo, el sentido de disponer el alma para comprender el verdadero significado del bautismo de *Jn.3.5*, como condición para ascender al reino de los cielos. Quizá Prisciliano está pensando que sólo el bautismo no basta para la salvación y, por ello, es preciso trascender el rito y profundizar en su sentido espiritual (recuérdese lo comentado en § 61). Quedarse con la materialidad de la cita de Juan supone no poder acceder a la promesa de dicho reino, por el simple hecho de no entender correctamente que el bautismo no es, por sí mismo, garantía de salvación. Quizá por ello nuestro autor distingue en este pasaje entre *intrare lauacrum* y *baptizare in Christo*. Quizá también sea en la coda *per spiritum* –que particulariza *IPe.1.22* en nuestro pasaje– donde nuestro autor encuentre la garantía que acredita un bautismo verdadero.

63.castificauimus: en los *Tratados*, *castificare* y *castificatio* (un hapax prisciliano que no vuelve a aparecer hasta Máximo de Turín) indican una actividad purificatoria que se opera en el hombre, bien por su propia iniciativa, bien por iniciativa divina.

Hemos visto anteriormente que el hombre debe purificar su alma para la escucha activa de la fe. Por otra parte, en el pensamiento de Prisciliano la *castificatio* aparece

fundamentalmente vinculada al esquema tricotómico del ser humano: cuerpo, alma, espíritu. La tarea de comprensión de toda la Escritura obtiene para el estudioso cristiano un triple beneficio que afecta respectivamente a estos tres ámbitos de la condición humana (6.70.7-16). La Escritura tiene una finalidad purificadora. Pero, pese a que ésta es indivisible y forma un todo, el Antiguo Testamento es entregado para purificar el cuerpo y el Nuevo Testamento para purificar el alma (6.72.13 *uetus testamentum castificandi corporis deo et nouum animae institutione mancipatur*). Para el cuerpo, la *castificatio* se concreta con los conceptos *desequare carnem* (6.70.20) y *occallare* (el autor utiliza un neologismo en la expresión *occallationem corporis* [4.59.4]). Así mismo, al calor del estudio de la Escritura, el alma, despistada por su estancia en el mundo, es reformada (6.70.15 *informat*, 6.70.20 *reformati in spiritu*), llamada a recuperar su forma inicial previa al pecado (6.70.12 *diuinum animae genus repetens*) y así puede entender que todo ha sido hecho por su beneficio (6.71.3). En otro lugar se dice que la acción del Nuevo Testamento es regeneradora, distinta de la *castificatio corporis* (6.73.23 *regeneratus in nouo testamento consimilatus corpori dei*; 6.72.10 *in nouo* [sc. *testamento*] *sola animi fides petitur*).

Para Prisciliano, la purificación de la carne no es fruto de un voluntarismo, de una convención o producto de una tradición, sino una respuesta nueva al querer de Dios (6.72.16s., cf. 4.59.1-5) que es preciso llevar a cabo sometiénose a los preceptos del propio Dios. De ese modo, la carne purificada es capaz de vencer la obra del mundo y la naturaleza de la terrena materia (5.65.26).

64.in quibus nunc erubescamus: en los *Tratados* aparece no pocas veces esta cita de *Rom.6.21* Sabat. *in quibus nunc erubescitis*, gr. ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε. La forma original del verbo la encontramos en 7.85.7 (*castificate animas uestras ad obaudiendum fidei nec configurantes uos ignorantes uitae desiderii in quibus erubescitis*, donde se repite, de modo más ajustado al texto sagrado, la cadena *IPe.1.22 + IPe.1.14 + Rom.6.21*) y en 8.88.18 (*cum enim serui essetis peccati, liberi fuistis a iustitia; quem ergo fructum habuistis tunc in his in quibus nunc erubescitis*; en este caso la cita es *Rom.6.20-21*). El sentimiento de vergüenza que lleva consigo el pecado presenta una perspectiva diferente en 5.66.9, donde el autor, citando *IPe.2.6* (*VetLat* tipo **S** *qui crediderit in eo non erubescet*) como referencia a *Is.28.16*, promete que los que trabajan por Dios se verán libres de ella.

Las traducciones latinas de la Biblia fluctúan entre *erubesco* y *confundo* para traducir los verbos pertenecientes a la familia de αἰσχύνομαι, depositarios, sin distinción, de los valores de “avergonzarse” y de “confundir, ofuscar”. Prisciliano asigna el significado de “avergonzarse” exclusivamente a *erubesco* (1.4.18, 7.85.7, 8.88.18 [Rom.6.21 ἐπαισχύνεσθε], 5.66.9 [Rom.9.33 καταισχυνθήσεται, 1Pe.2.6 καταισχυνθή]). Para *confundo* cf. § 274.

65.ad innouatae iter gratiae symbolum catolicae obseruationis accepimus: a simple vista, la expresión *ad innouatae iter* parece un caso de hipálage, que debería traducirse: “para el camino innovado de la gracia”. El vocablo *gratia*, con la acepción clásica de “servicio o favor” y, por metonimia, de “don o presente”, con mucha frecuencia aparece, en latín cristiano, referido al agente “Dios”. En los *Tratados*, *gratia*, como don o favor de Dios, es una realidad vinculada a la profesión de la fe bautismal (5.67.23), al símbolo, o compendio de la fe (1.4.19), al Nuevo Testamento (3.53.20; en oposiciones diferenciadoras entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento: 10.98.19, 10.99.22), con innegables repercusiones escatológicas (1.10.7, 6.76.9). Es interesante destacar que, en los santos, la confesión de la fe procede no sólo de la gracia divina, sino también de su naturaleza humana (3.54.16).

Por otra parte, ésta es la única ocasión en que aparece el adjetivo *innouatus* en los *Tratados*. El verbo *innouare*, con el sentido de “llevar a un nuevo estado”, es frecuente en contextos bautismales (cf. ThLL s.u. 1718.20ss.). Sirva como ejemplo una bonita secuencia, que resume todo el proceso de la vida cristiana: *uocati regeneramur et regenerati innouamur, innouati sanctificamur* (Faust.Reiens.Spir.Sanct.1.117.21). En cuanto a la fórmula, lo corriente en los autores es *renouare gratiam*. Ahora bien, existen algunos ejemplos en los que aparecen en contacto *innouare* y *gratia*: en la mayoría de ellos la gracia es un instrumento de renovación. La excepción la constituyen dos citas en las que aparece *gratia* como sujeto, curiosamente en Paulino de Nola. En ellas el poeta nos habla de que la gracia renueva, tanto las almas estériles en el nombre de la Trinidad (*Carm.*27.258s. *gratia ... innouat*) como la diversidad de dones que, cada año, concede Cristo a su amigo (*Carm.*21.193-195 *innouante gratia*). Esta idea de la renovación que se produce periódicamente la encontramos también en nuestro autor, aunque con el verbo *renouare*, en una frase que evoca la concepción paulina del hombre interior: *in dies ille renouatur* (8.87.4). Pese a todo, los *Tratados* no hablan más de la gracia innovada.

Retornemos al sentido de la frase completa. Es interesante subrayar la predilección que manifiesta nuestro autor por las frases construidas a base de vocablos simbólicos o abstractos que confluyen (o se confabulan) para mostrar un mensaje cuyo sentido preciso es difícil de determinar. Tal es el caso de la traducción de nuestra frase. En efecto, ¿qué sentido tiene “hemos recibido, para el camino de la gracia renovada, el símbolo de la observancia católica que ahora preservamos”? Para iluminar este texto es preciso buscar otras relaciones entre los conceptos presentes en el mismo. Así, si asociamos el concepto de “novedad” con la idea del camino (*iter*), encontramos en los *Tratados* la expresión paulina, *ambulare in nouitate uitae* (6.79.25, 10.94.12, 10.100.1). Se trata, pues del nuevo camino emprendido por el cristiano con la recepción del bautismo. Así mismo, si tenemos en cuenta la idea de guardar fielmente lo dispuesto por Dios en el símbolo (*cf.* la relación entre *obseruatio* y *dispositio* que se comenta en § 5), podemos perfilar su sentido a la luz, también, de uno de los títulos que Prisciliano atribuye a Cristo: *ipse in praeceptis dei ambulantibus uiam* (5.66.16). Por último, cuando se organiza todo este rompecabezas –que hemos reunido mediante la asociación de *iter* con *ambulare* y con *uia*, así como de *obseruatio* con *praeceptum*–, es posible desarrollar la siguiente paráfrasis de la frase que nos ocupa: el símbolo es el compendio de las verdades de la fe que ha de creer la Iglesia católica, verdadera y universal. Nuestro autor, en el ritual bautismal que lo ha incorporado a la Iglesia por gracia o regalo de Dios, ha recibido ese símbolo, y lo preserva, dentro de la tradición transmitida por los apóstoles. Dicha recepción forma parte del bautismo, que otorga al cristiano el regalo de hacer el camino de la vida según el querer de Dios. Un camino que se emprende de una forma nueva y comporta una vida nueva que se renueva día a día en el hombre interior. Éste es un recorrido seguro, porque el camino es la imitación de Cristo, que hace nuevas todas las cosas.

Un último apunte, de carácter estilístico, que ofrece la posibilidad de admirar el esfuerzo que realiza nuestro autor a la hora de construir su discurso: la expresión *innouatae iter gratiae* contrasta formalmente con *inanem saeculi gloriam* (1.5.2s.). La contraposición sintáctica de estructuras paralelas (adjetivo + sustantivo + sustantivo) es absoluta: en la primera fórmula, las palabras determinantes flanquean el determinado, mientras que, en la segunda, la palabra central es el determinante, arropado por el sintagma del que depende. La contraposición léxica se establece en paralelo: *gratia* aparece como termino opuesto a *gloria*; *iter* se opone a *saeculum* y, por último, encabezando ambos sintagmas, *innouatus* se opone a *inanis*: lo nuevo, que siempre es

nuevo, porque nunca deja de renovarse, frente a lo pasajero, que ya es viejo por el hecho de ser caduco y destinado a la corrupción... Sería mejor que el torpe comentario cediera el paso a la contemplación del lector.

66.intrantes lauacrum: la expresión evoca el bautismo por inmersión. Es casi insólita (Ambr.Noë.31.116 *Romae uetus fuisse usus dicitur, ne filii cum parentibus ... intrarent lauacrum*, que hace referencia a la estancia donde se recibe el bautismo; con variación del sustantivo: Petr.Chrys.Coll.Serm.60.3 *intraret baptisma*). Quizá el verbo *intrare* tiene aquí el sentido de “atravesar”, como imagen del ingreso físico en la Iglesia (una imagen similar se encuentra en Cassiod.Exp.Psalm.23.202 *domine ... qui portas misericordiae tuae lauacro sanctae regenerationis intrauimus*). El vocablo *lauacrum* (con influencia del gr. λουτρόν presente además en Ef.5.26 y Tit.3.5) es un término de origen popular, con sufijo *-crum* —que inicialmente designa instrumento, medio o lugar—, que se refiere al lugar para lavar, o a la propia acción de lavar, y es empleado en el ámbito de la religión romana en contextos purificatorios o iniciáticos. En el cristianismo suplanta a la palabra culta *tinctio* y se mantiene al lado de *baptisma* (Mohrmann 1979: 44, 134). En los *Tratados*, *lauacrum* aparece sólo en otra ocasión (*Tract.2.34.20*), referido, como en nuestro pasaje, al rito de recepción del bautismo, mientras que *baptismum*, como realidad espiritual que asocia al cristiano con la vida de Cristo, es empleado quince veces.

67.redemptionem corporis nostri: es muy acertada la referencia a Rom.8.23 (Sabat. *expectantes redemptionem corporis nostri*, gr. ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν) que da la compilación de Hamman publicada en el segundo suplemento de la *Patrologia Latina* de Migne (PLS 2). La cita de Pablo no aparece en la literatura latina cristiana hasta Agustín y Ambrosio. Este último la entiende referida a la Iglesia como cuerpo de Cristo, que aguarda la escatología final, al igual que sucede con la carne mortal (cf. Ambr.Ep.5.22.7). Es también la exégesis principal en la traducción latina de Orígenes (*Comm.Rom.7.5*), en la que se admite una posible referencia a la resurrección de los cuerpos. Si a esto se añade en el pasaje que estamos comentando la relación biunívoca, expresada por la aposición, *lauacrum = redemptionem corporis nostri*, la impresión que se deriva de ello es que nuestro autor se aparta de la tradición exegética al usar esta expresión paulina.

En nuestro texto, es razonable pensar que el genitivo *corporis nostri* indica el objeto del que es liberada el alma mediante el bautismo, pues poco más abajo se emplea la fórmula *redemptionem animis nostris praestitit*, donde el dativo expresa el beneficiario de la acción redentora, en este caso ya no por efecto del bautismo, sino por medio de la pasión de Cristo. Sin embargo, parece que *redemptio* no significa en los dos casos lo mismo. Esta palabra tiene una doble valencia: por una parte, *redimere* se corresponde con λυτροῦσθαι, en el sentido de “liberar”, procedente de las traducciones veterotestamentarias y de algunas epístolas del Nuevo Testamento, como un pasaje de la *Primera carta de Pedro* citado por nuestro autor páginas más abajo (*IPe.1.18 en Tract.1.16.2s. redempti sumus de uana nostra conuersatione paternae traditionis*); por otra parte, designa la acción por la que Cristo ha rescatado la naturaleza pecadora del hombre (para esta ambivalencia de *redemptio* en la literatura cristiana, cf. Braun 1977: 509). Prisciliano, en *redemptionem animis nostris*, acentúa el matiz semántico del rescate y resalta al alma como su beneficiaria. Sin embargo, en *redemptio corporis nostri* se destaca el aspecto liberador o purificador de la acción y se identifica como objeto de la purificación al cuerpo. Este sentido aparece sugerido, de algún modo, en una fórmula que emplea Ambrosiaster a propósito del comentario al mismo versículo paulino, donde a modo de paráfrasis habla de *liberatio corporis nostri* (Ambrosiast.*Rom.8.23*). En nuestro autor, el matiz liberador detectado en la estructura *redemptio* + genitivo en cierta medida es equivalente a la arriba citada *redimere* + *de* + ablativo (cf. *redempti sumus de uana nostra conuersatione*). Este matiz también nos permite situar la expresión en consonancia con una de las ideas clave que se repiten a lo largo de nuestro tratado: *absolutis a corpore mortis huius* (1.15.3; cf § 247) y *nemo nos liberauit de corpore mortis huius* (1.14.2; cf. *Rom.7.24.25*).

De aquí podemos deducir que probablemente en el pensamiento de Prisciliano el bautismo libera al alma del lastre del cuerpo, y que la pasión de Cristo la rescata a fin de que pueda hacerse efectiva su definitiva salvación escatológica. Esa liberación se produce en la vida presente del cristiano, porque, mediante el bautismo, ya no es el lastre de la creación material lo que en él domina; el cuerpo de la creación sensible ya no ejerce su poder esclavizante sobre el alma.

Sin embargo, este empleo de *redemptio* asociado al bautismo es absolutamente singular en los *Tratados*. En nuestro autor, *redimere* y *redemptio* aparecen ligados generalmente a la encarnación y a la pasión de Cristo (4.60.18, 10.100.5 *liberi a peccatis esse non possumus, nisi remissione baptismatis et diuinae crucis redemptione*

saluemur, 6.77.14 *suum sanguinem in redemptionem humanae expiationis offerret*, 1.16.2 *chrisma habemus a sancto et ... redempti sumus ... pretioso sanguine quasi agni incontaminati et immaculati Iesu Christi*, 1.7.19 *Nos ... baptizati in Christo ... adprehendere uolumus ... quoniam praeter unum Christum Iesum ... aliut quam unius baptismatis praesidium non habemus, scientes quoniam Christus uenit in carne, ut peccatores saluos faceret et redemptos in sese [sc. Christus in carne] ad perennis uitae instituta repararet).*

Por su parte, *remitto* y *remissio* se presentan vinculados al bautismo y a la liberación del pecado (2.37.11 *credentes remissionem peccatorum ... quia remittuntur uobis peccata propter nomen eius* [sc. *baptismum remissionis*, como en 1.32.2 *Christum deum dei filium, qui pro nobis crucifixus in nomine suo baptismum remissionis ostendit*]; 4.58.19 *fidelis ... custodisse ... mandatorum fidem gaudeat et paenitens salutem repetat et catecuminus futurae remissionis* [sc. *baptismatis*] *confidentiam non amittat*, 4.60.17, 10.100.4 *liberi a peccatis esse non possumus, nisi remissione baptismatis et diuinae crucis redemptione saluemur*). La distribución de conceptos, bautismo - remisión, cruz - salvación, aparece claramente expresada en estas últimas referencias.

A la vista de estos testimonios, la expresión *redemptio corporis nostri* se sale de los esquemas asignados. Pero, ¿cómo explicar entonces *lauacrum, redemptionem corporis nostri*? A la vista de los datos, parece que el bautismo, como ya se ha dicho, tan sólo es capaz de liberar del lastre del cuerpo pecador para que el alma pueda ascender al lugar del conocimiento llamado “reino de los cielos”. El alma, en cambio, parece haber sido rescatada por la sangre de Cristo.

68.baptizati in Christo induti Christum: la expresión está tomada de *Gal.3.27* (Sabat. *in Christo baptizati estis Christum induistis*, gr. εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε).

En los *Tratados*, *induo* tiene el valor figurado de protección divina cuyos matices se desvelan en los siguientes contextos: a) vestir al hombre nuevo, en cita de *Ef.4.24* (1.20.4, 5.67.11); b) vestir con las armas de la fe (1.15.5, 4.61.4, 9.90.6, 10.93.1, 10.95.19), expresión que resulta de la contaminación de tres citas paulinas (*Ef.6.11*: vestir la armadura de Dios; *Ef.6.16*: abrazar el escudo de la fe; *Rom.13.12*: vestir las armas de la luz.); c) vestir a Cristo (en relación siempre con el bautismo, como el caso que nos ocupa), en cita de *Gal.3.27* (1.5.2, 2.34.15, 5.64.21, 7.83.15); d) en citas

extensas, en las que el verbo conserva su valor metafórico que evoca la protección divina: *Job.4.8.10-19 (Tract.1.12.9)* y *10.8-12 (Tract.1.21.8)*.

69. *inanem saeculi gloriam*: esta expresión es de cuño prisciliano, si bien está conformada con elementos típicamente paulinos (cf. *Col.2.7 VetLat inanem seductionem*; *Gal.5,26 Sabat. inanis gloriae cupidi*; *Filip.2.3 VetLat per inanem gloriam*). La fábrica propia del autor queda demostrada cuando se demuestra su llamativo contraste con *innouatae iter gratiae* (cf. § 65). Respecto al sentido de la frase en su contexto, cabe pensar que, cuando nuestro autor se refiere a la vanagloria del mundo, está aludiendo a las justas obligaciones sociales de las que, por ejemplo, habla Basilio de Cesarea:

Bapt.1.1.5.25-30

“si tenemos fe en sus palabras, nos liberamos primero de la tiranía del diablo ... luego renunciamos no solamente al mundo y a sus deseos, sino incluso a las justas obligaciones sociales e incluso a nuestra propia vida cuando alguna de ellas nos desvía de la obediencia firme y rápida que debemos a Dios; y así somos juzgados dignos de llegar a ser discípulos del Señor”.

La analogía con este pasaje de Basilio podría mostrar que, para Prisciliano, antes de recibir el bautismo es preciso ser discípulos o seguidores de Cristo, con todo lo que ello conlleva. Pero se podría apuntar otra interpretación, basada en la hipótesis de que *inanem saeculi gloriam respuentes* sea una mera repetición o ampliación de *repudiatis prioris uitae desideriiis, in quibus erubescibamus*. En ese caso, nuestro autor estaría haciendo una referencia de carácter genérico, sin las connotaciones que aparecen en la primera hipótesis.

70. *ipsi uni uitam nostram sicut dedimus dederemus*: la entrega a Cristo Dios como consecuencia del bautismo, y previo repudio del mundo, aparece en otros lugares de los *Tratados*, concretamente en la carta a Dámaso (2.35.1 *totos nos dedissemus deo*), aunque allí la entrega bautismal aparece también vinculada al sacerdocio. En otros contextos, la idea de la entrega a Dios aparece relacionada con: a) la *castificatio*: 10.95.20 *dedicatae in Christo conuersationis*; b) el vencimiento total de las guerras contra los vicios: 10.97.2 *totum se debens deo* (en líneas anteriores se refleja también, como contraste, la entrega al mundo: 10.96.27 *cui honores praetereuntium dignitatum deditus saeculo homo deberet*); c) el deseo de lo divino que experimenta el hombre tras el rechazo del pecado: 10.100.20 *qui se sanctificasset deo*. Parece como si el paso

inevitable después de la conversión, la entrega a Dios (*dedere / dedicare deo christo*), se sustanciara en la opción virginal, como si fuera ésa la más auténtica, por no decir la única, forma de vivir la radicalidad cristiana.

71.**peccatorum remissione concessa**: el verbo *concedo* sólo aparece en otra ocasión en los *Tratados*, también como participio en ablativo (5.66.21 *Christum nulli nomini uel potestati parte concessa unum deum crederet*). En esta cláusula de ablativo absoluto se manejan dos conceptos pertenecientes a un campo semántico común, como atestigua Varro.*Rust.*1.17.7: *remissione operis concessioneue*. *Remissio* es sinónimo, en este contexto, de ἄφεσις y se opone a *retentio* (cf. *Jn.*20.23). Aunque existen numerosos ejemplos desde Tertuliano en los que el sustantivo abstracto de acción *remissio* va determinado por el genitivo objetivo *peccatorum*, lo cierto es que la expresión *concessio peccatorum* es rara (Rab.Maur.*Enarr.Ep.Paul.*3.597C); el verbo, no obstante, aparece en expresiones referidas al perdón de faltas: *concedere peccata* (PS.Ambr.*Sacram.*1.1.3, Ambr.*Ep.Ex.Coll.*1.11, Ambrosiast.*Quaest.*102, Hier.*C.Pelag.*1.23), *concedere delicta* (Cic.*Inu.*2.35.106, Tert.*Pud.*3.12, 22,29, Ambr.*Psalm*118.8.23, Ambrosiast.*Coloss.*2.15, Mar.Vict.*Explan.*2.34). La fusión de ambas expresiones viene atestiguada por Ps.Clem.*Recogn.*6.9.5 (*peccatorum ... remissio concedatur*), Hil.*Psalm.*51.3 (*concessa ... peccatorum remissione*) y Ambrosiast.*Rom.*8.4 (*datur remissio omnium peccatorum ... remissione peccatorum concessa*), donde se aprecia la pérdida del vigor semántico de *concedo*, pérdida que se confirma con otras variantes de la expresión: Fulg.Rusp.*Euthym.*1.4.86 *peccatorum remissione donata*.

72.**passus ipse pro nobis**: la expresión hace referencia a una versión latina antigua de la primera epístola de Pedro (*1Pe.*1.20 [VetLat tipo T]). Para nuestro autor, la pasión de Cristo es una magnífica obra de la gracia, en la que padece el propio Dios (3.48.10; cf. también 6.71.15). La finalidad de la pasión aparece expresada, como en nuestro pasaje, mediante *pro nobis* (4.58.1, 6.70.17, 6.71.8) y de modo más explícito en *propter hominis amorem* (3.49.4). Además la condición humana del Dios que padece queda expresada mediante *passus in carne(m)*, otra referencia a la carta de Pedro (cf. *1Pe.*4.1; cf. *Tract.*2.39.13, 3.49.4, 6.71.8, 6.72.3).

73.**et redemptionem animis nostris praestitit et salutem**: subyace aquí, probablemente, la adición de *Mt.*18.11 (*Lc.*19.10), un versículo considerado por algunos editores del

texto griego como interpolación, y de *Mt.20.28 (Mc.10.45)*. En los textos evangélicos *filius hominis* es el elemento común a ambos que puede dar motivo para la confusión de citas (cf. *Ioh.Cass.Conl.9.34 uenerat enim saluare quod perierat, et dare animam suam redemptionem pro multis*, *Chrom.Aquil.Matth.7.13 Et iterum: uenit filius hominis saluare quod perierat et dare animam suam redemptionem pro multis*).

La fórmula causa sorpresa. En primer lugar porque la acción verbal viene limitada en interés exclusivo de *animis nostris* (una perspectiva diferente de *redemptio corporis nostri*; cf. § 67). Por otra parte, el objeto del verbo está disociado y dispone la acción en dos fases: *et redemptionem ... et salutem*. Cabe extraer de estos textos dos conclusiones sencillas. La primera es que para nuestro autor existe una redención para el cuerpo y otra redención para el alma, la primera vinculada fundamentalmente al bautismo y la segunda a la pasión de Cristo. La segunda conclusión es restrictiva: parece existir salvación únicamente para el alma. Esta idea probablemente entra en relación con la caducidad de la materia, uno de los aspectos que pone en evidencia la originalidad doctrinal de nuestro autor y que ha sido identificado por Orbe al analizar la modificación de una cita de la Escritura en *Tract.5.64.26 (quae uidentur mortalia [2Co.4.18 temporalia] sunt; nam quae non uidentur aeterna)*:

“Las cosas invisibles, incorpóreas e incorruptibles –u.gr. el alma, el hombre interior– aunque creadas con el cuerpo en el tiempo, no por eso desaparecen en él; porque *físicamente* son inmortales. Sólo son mortales las cosas visibles –u.gr. la carne, la terrena habitación del hombre– por serlo su natura o substancia” (Orbe 1981: 299).

1.5.6-1.6.9

*Quis enim est qui legens scribturas et unam fidem unum /
baptisma unum deum credens hereticorum dogmata stulta |
non damnet, qui, dum uolunt humanis comparare diuina, diuidunt |
unitam in dei uirtute substantiam et magnitudinem Christi |
tripertito ecclesiae fonte uenerabilem Binionitarum scelere partiuntur, |
cum scribtum sit: ego sum deus et non est alius |
praeter me iustus et saluator non est praeter me, et: |
ego primus et ego posthaec et praeter me non est deus; |
quis sicut ego? item alibi: ego sum et ante me non fuit |
alius et post me non erit similis mihi; ego deus et non |
est praeter me qui saluos faciat; et iterum Moyse dicente: |
dominus deus noster deus unus est, et Hieremias |
ait: hic est deus noster nec reputabitur alius absque |
eum qui inuenit omnem uiam sapientiae et dedit eam |
Iacob puero suo et Istrahel dilecto suo; posthaec in /
terris uisus est et cum hominibus conuersatus est. Ipse |*

*est enim qui fuit est et futurus est et uisus a saeculis uerbum |
 caro factus inhabitauit in nobis et crucifixus deuicta |
 morte uitae heres effectus est ac tertia die resurgens factus ||
 futuri forma spem nostrae resurrectionis ostendit et ascendens |
 in caelos uenientibus ad se iter construit totus in patre et |
 pater in ipso, ut manifestaretur quod scriptum est: gloria in |
 excelsis deo et pax hominibus in terra bonae uoluntatis; |
 sicut Iohannes ait: tria sunt quae testimonium dicunt |
 in terra aqua caro et sanguis et haec tria in |
 unum sunt, et tria sunt quae testimonium dicunt in |
 caelo pater uerbum et spiritus et haec tria unum sunt |
 in Christo Iesu. |*

Introducción a 1.5.6-1.6.9

El punto de partida de este párrafo es la afirmación de la unidad en tres aspectos primordiales: de la fe que, entendida en clave cristológica, se refiere a Cristo, Dios y hombre (ya hemos visto antes la trascendencia en Prisciliano de la afirmación paulina “nuestra fe es Cristo”); del bautismo, que recibe el cristiano en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; y, por último, la afirmación de la unidad de Dios, que es uno tanto en la realidad de Cristo encarnado como en la realidad de los tres nombres venerables.

Para Prisciliano, el ejercicio más grave de toda herejía es intentar destruir esta multiforme unidad. El motivo aducido como base del error es tópico en la literatura cristiana de controversia: comparar lo divino con lo humano. Pero lo interesante aquí es la consecuencia de este error: según nuestro autor, esta forma de pensar pone en peligro la unidad de la sustancia y de la grandeza de Cristo. El genitivo *Christi* está indudablemente en factor común a ambos sustantivos, dada su posición en el texto: *substantiam et magnitudinem Christi*. El mensaje, envuelto en un formato ambiguo, podría ser el siguiente: Cristo es grande por ser Dios, y su divinidad, venerable en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, no es susceptible de reparto, pues es un solo Dios.

Esta última idea aparece expresada desde una perspectiva monarquiana, como luego se demostrará. No hay duda de que, en lo trinitario, el monarquianismo o modalismo, sea cual sea, desde Práxeas, Noeto, Sabelio o Marcelo de Ancira, por citar nombres representativos, tiende a no diferenciar personas en el dios cristiano. De ahí que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, de los que habla la Escritura, y que forman parte de toda fórmula bautismal, tomada del mandato de Cristo recogido en *Mt.28.19*, no sean sino tres modos, nombres, propiedades o funciones del mismo Dios, que es uno

solo y en el que los monarquianos no consienten distinción de personas, pues, según ellos, dicha distinción afecta a la sustancia.

El pensamiento monarquiano es, en sus orígenes, una herejía más cristológica que trinitaria (Cantalamessa 1962: 126). También el punto de partida de la profesión de fe monarquiana que se trasluce en este párrafo implica una determinada concepción de Jesucristo, Dios y hombre, cuya sustancia divina no es divisible. Del mismo modo, y como consecuencia, para Prisciliano la sustancia de Dios tampoco es divisible.

No vamos a entrar aquí en asuntos de carácter estrictamente teológico, pero sí que interesa apuntar que muchas de las consideraciones que se leen en los textos antiguos acerca de los monarquianos deben analizarse teniendo en cuenta que las fuentes de las que disponemos son adversas y, por tanto, que conceptos como el de “patripasianismo” han sido acuñados por los eclesiásticos con la pretensión de vituperar a sus adversarios con afirmaciones groseras o estereotipadas, llevando a extremos argumentales las ideas de sus oponentes. En esta misma línea deben encuadrarse los argumentos clásicos que aparecen al hilo de la polémica antimonarquiana, como el de que, al afirmar que Dios es el Padre, se está negando, al Hijo, en el caso de Práxeas y Noeto, o viceversa, cuando se trata del pensamiento de Sabelio. No se trata de romper una lanza aquí a favor del monarquianismo en cualesquiera de sus manifestaciones, sino de entender que ciertas afirmaciones argumentales o calificativos que encontramos en las fuentes han de ser valoradas en su justa medida a la hora de estudiar las doctrinas heterodoxas. Por ello, a la hora de comparar a nuestro autor con sus posibles paralelos, ha de tenerse en cuenta este factor de corrección cuando lo que manejemos sean este tipo de fuentes.

Es preciso considerar también el contexto en el que vive Prisciliano. La doctrina de Arrio, que desvirtúa, por un lado, la divinidad del Hijo y rebaja su condición a un lugar inferior al del Padre y que, por otro, pone en duda la verdadera divinidad de Cristo encarnado, es un problema teológico y eclesiástico vigente y pujante en la cristiandad durante el siglo cuarto, de innegable trascendencia incluso en el ámbito político. Prueba de ello es que, después del Concilio de Nicea (325), en el que se condenan las tesis de Arrio, personajes como Hilario de Potiers, en occidente, sufren el destierro dictado por el emperador Constancio a instancias del filoarriano Saturnino de Arlés. En lo literario, sin salir del ámbito occidental, son numerosas las obras latinas que llevan en su título “contra Arrio”. A éstas debe añadirse un buen grupo de otras cuyo objetivo es, en una u otra medida, defender el *homoousios* de Nicea frente a la herejía arriana. Entre ellas,

cabe destacar, por el interés que tiene como fuente de los *Tractatus* de Prisciliano, el *Tratado sobre la Trinidad* de Hilario. Que, en alguna medida, Prisciliano es partícipe en esta polémica contra el arrianismo lo demuestra la carta dirigida al obispo Dámaso, clasificada como *Tratado segundo* dentro del *corpus* de Würzburg. En dicha carta, la primera herejía que se cita es la de Arrio, al que se acusa de dividir lo que es uno y pretender que hay muchos dioses (2.38.8). También en nuestro tratado se menciona, si bien de forma intrascendente, dentro de una lista de conocidas herejías (1.23.14). Probablemente, Prisciliano se sirve de la controversia arriana para culpar a los partidarios del Logos (binionitas) quienes, al distinguir en Dios al Logos como ser personal subsistente distinto del Padre, habrían generado, según él, un caldo de cultivo apropiado para que Arrio y sus partidarios entendieran ese Logos como un dios inferior al Padre y, como consecuencia, negaran la verdadera divinidad de Jesucristo. Es éste el sentido que puede darse en nuestro pasaje a la expresión *Binionitarum scelere* (1.5.10).

Si interpretamos el primer conglomerado de citas (1.5.11-21) asignándolas a Cristo como sujeto, encontramos que las referencias escriturísticas que a otros autores les han servido como fundamento para sustentar su fe monarquiana, a nuestro autor le sirven inicialmente como sustento para afirmar la verdadera divinidad de Cristo (*Tract.1.5.11-21*). A partir de ahí, desde esa perspectiva cristológica, lo trinitario, la negación de personas monarquiana, viene por añadidura: si no hay más que un Jesucristo como resultado de la encarnación es porque no hay más que un solo Dios que se manifiesta a los hombres en un solo Cristo. Cristo, y no otro, es justo, salvador, el que abarca y comprende todo el tiempo, ningún otro se le puede comparar. Ese Cristo (preexistente) es el que toma carne en Jesús para llevar a plenitud la tarea de la salvación del ser humano. En la segunda parte (*Tract.1.5.21-6.3*), se muestra cómo Cristo Dios ha sido, es y será en la historia de la salvación: en el Antiguo Testamento, en los últimos tiempos y en la escatología final, los tres estadios propios, por ejemplo, del pensamiento de Hilario (preexistencia, vida mortal, vida del resucitado), en los que la divinidad del Hijo no sufre menoscabo alguno (Ladaria 1989: 38s.). El Cristo celestial es para Prisciliano quien abarca todas las “funciones” (*totus in patre et pater in ipso*), pues Dios no crea como Cristo, sino como Padre y como Verbo (insubsistente), pero salva como Cristo y se encarna como Cristo, y está en la gloria como Cristo glorioso, después de construir el camino para todos los que hacia él van.

El llamado *comma* joánico (*Tract.1.6.5-9*, cf. § 98) constituye un doble testimonio final de la unidad indivisible en Jesucristo: de la misma manera que Dios

Cristo se manifiesta en la tierra mediante la carne de Jesús, y en la cruz, traspasada por la lanza del soldado, derrama sangre y agua como fuente sacramental de la Iglesia, de ese mismo modo el Cristo celestial es fuente de la Iglesia mediante el bautismo, pues es llamado, a la vez, Padre, Hijo y Espíritu. El agua, la carne y la sangre humanas que derrama Jesucristo en la cruz están las tres en un solo Jesucristo, Dios y hombre. En ese mismo sentido ha de entenderse el misterio de Jesucristo glorioso, en el que son uno solo –un solo Dios– los nombres de Padre, de Hijo y de Espíritu.

Nos encontramos, pues, ante una profesión de fe monarquiana que es formulada desde una perspectiva netamente cristológica: la unidad en la persona de Dios se sustenta y se justifica desde la unidad de la persona de Jesucristo (quizá en *substantia Christi* nuestro autor pretenda sustituir un término claramente rechazado por él como es *persona* y use para designar esa realidad el vocablo *substantia*), de modo que, en su particular *communicatio idiomatum*, para Prisciliano resulta perfectamente adecuado afirmar no sólo que Cristo es Dios, sino que Dios es Cristo, una identidad que se desvía de la regla de la fe.

74.unam fidem unum baptisma unum deum: la cita de Pablo se repite en 1.7.9 (*unum baptisma unam fidem unum deum*), donde el orden de los tres elementos aparece modificado en función de la argumentación, y en 2.39.3 (*una fides unum baptisma unus deus*) (Ef.4.5.6 VetLat ⁵*unus dominus una fides unum baptisma* ⁶*unus deus Pater omnium, qui super omnes et per omnia et in omnibus nobis*). En los tres casos, Prisciliano manipula la cita omitiendo dos elementos fundamentales del original paulino: los conceptos de ‘señor’ y de ‘padre de todos’.

En nuestra opinión, el autor entiende que los tres pilares sobre los que se asienta el símbolo se caracterizan por la solidez de la unidad. En primer lugar, la unidad de la fe, que es Cristo. Él es el primer objeto de la fe cristiana (cf. *Tract.2.39.13-16 Christus deus dei filius ... tota fides, tota uita, tota ueneratio est, Trin.Fid.Cath.187 qui fidei primus est aditus*). Quizá deba entenderse aquí “una sola fe” en el sentido, no de que todos los cristianos hayan de creer lo mismo, sino en el hecho de que el objeto de la fe, que es Cristo, ha de ser considerado como una única realidad, sin división (cf. 3.49.10 [sc. *Christus*] *unum se credi uoluit non diuisum*). En segundo lugar, la unidad afecta al bautismo. Aquí el mensaje no se plantea contra quienes son partidarios de la repetición del bautismo, como más abajo sucede con los novacianos. Entendemos que se refiere a la fórmula bautismal, “en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (cf.

Tract.2.37.20ss.). La mención de los tres nombres como realidades insubsistentes desde el punto de vista personal es una solución que permite mantener la unidad en Dios (*cf.* Orbe 1981: 307ss.). El último elemento de la terna sirve de colofón que recoge los dos primeros: en definitiva, la correcta exégesis (*cf. supra legens scribaturas*) de la cita de Pablo es que, tanto la fe en Jesucristo como la fe en el bautismo que se recibe por invocación de los *tria nomina*, llevan a la fe en un solo dios (para otros valores de *fides cf. § 2, 15, 18, 49, 266, 514*).

Respecto a la eliminación de la referencia al Padre (*unam fidem, unum baptisma, unum deum*) conviene a un contexto en el que se quiere poner de relieve la unicidad de Dios y la grandeza del Cristo salvador. Esto no quiere decir que en su concepción de Dios no tenga cabida la paternidad. De hecho, Dios aparece mencionado como padre (11.103.19 *inuisibilis in patre*) en referencia a la función de hijo (11.103.19 *uisibilis in filio*) en numerosos pasajes tomados de la Escritura para expresar en clave monarquiana no sólo la identidad de sustancia de lo designado por ambos nombres, sino su unidad de persona: *totus in patre et pater in ipso* (1.6.3), *ego et pater unum sumus* (1.6.23), *ego in patre et pater in me* (1.6.24), *qui negat filium nec patrem habet, qui autem confitetur filium et filium et patrem habet* (1.7.22s.). Que en estas citas ‘padre’ no es más que un modo de manifestarse la única persona de Dios se puede comprobar en el valor que le da Prisciliano a la palabra cuando no cita la Escritura, lugares donde se comprueba que el de padre es un nombre funcional, no propio o personal, de Dios. Así, cuando Dios es entendido como principio de la creación, es llamado padre (6.75.6 *si principium quaeritur: pater dicitur*), o cuando es entendido como creador del hombre (7.83.19 *estote tales, quales uos pater deus fecit*), o como animador del crecimiento espiritual del alma humana (11.104.9 *tu animarum pater*). La funcionalidad del nombre ‘padre’ es tal que el autor lo emplea inserto en dos secuencias –en las que, intuimos, se ocultan las claves que vertebran su pensamiento modalista– junto con otros atributos propios de la divinidad:

6.75.3-8

si sensus quaeratur in nobis: unus deus est, si sermo: unus est Christus, si opus: unus Iesus, si natura quaeritur: filius est, si principium quaeritur: pater dicitur, si creatura: sapientia est, si ministerium: angelus, si potestas: homo, si dignatio: filius hominis, si quod factum est per illum: uita est, si quod extra illum: nihil, “si pensamiento, se busque en nosotros: uno es Dios; si palabra: uno es Cristo; si obra: uno es Jesús; si se busca la naturaleza: es hijo; si se busca el principio: se llama padre; si la criatura: es la sabiduría; si el ministerio: enviado-de-Dios; si su potestad: hombre; si su dignidad: hijo del hombre; si lo que por medio de él ha sido creado: es la vida; si lo que se ha hecho fuera de él: nada”.

11.104.9-13

tu animarum pater, tu frater filiis, tu filius fratribus, tu electis amicus, tu propinquantibus proximus, tu operatio spirituum, tu principium archangelorum, tu angelorum opus, tu uirtutificatio tota uirtutum es, “tú, padre de las almas; tú, hermano para los hijos; tú, hijo para los hermanos; tú, para los elegidos, amigo; tú, para los que se acercan, el más cercano; tú, la operación de los espíritus; tú, principio de los arcángeles; tú, para los ángeles, obra; tú eres toda generación de virtudes”.

Desde el punto de vista de la estructura de este exordio, observamos que, en los pasajes anteriores, el autor ha tratado dos de los aspectos de esta terna: primero la fe (1.3.3-4.8), luego el bautismo (1.4.14-5.6). Ahora toca hablar de Dios.

75. qui ... uolunt humanis comparare diuina: este argumento acerca de la comparación de lo divino con categorías humanas no es nuevo en la literatura patrística. El autor más presente en los *Tratados*, Hilario de Poitiers, cuando defiende la filiación divina del Hijo, en un contexto antiarriano, insiste en el peligro de comparar el nacimiento humano con el nacimiento divino (Hil.*Trin.*1.19 [de donde Priscill.*Tract.*6.69.9] *comparatio ... terrenorum ad Deum nulla est*; la misma idea en *Trin.*4.2, 6.9, 6.35), pues la noción del nacimiento terreno, si bien es una débil ayuda para comprender lo que se quiere decir con el segundo (divino), no puede, con todo, explicarlo plenamente. El intento de explicar con categorías humanas la relación entre el Padre y el Hijo constituye un problema desde los albores de la reflexión trinitaria (*cf.* las diversas fórmulas acuñadas y los aspectos generales del asunto en la síntesis que ofrece Orbe 1958: 745-754). La comparación de lo divino con lo humano conlleva, según Prisciliano, una comprensión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la que se establece una distinción como la que media entre los elementos sensibles. La distinción de personas es entendida por nuestro autor al modo de la división material y conllevaría una separación de naturalezas o de sustancia, lo cual es incompatible con el postulado del único Dios (*cf.* Orbe 1981: 308).

76. diuidunt unitam ... substantiam et magnitudinem Christi ... uenerabilem ... partiuntur: la sintaxis de esta frase la conforman dos oraciones coordinadas cuyos verbos aparecen en los extremos de la cadena, ayudando espacialmente a transmitir con mayor fuerza el mensaje de separación que pretende el autor. La zona central la ocupan sendos complementos directos en una posición tal que el nexos coordinante no sólo une ambas oraciones, sino que parece producir en el lector o en el oyente la sensación de

una especial relación entre *substantia* y *magnitudo*. Este grupo de dos nombres, cuya vinculación física en el texto casi sobrepasa las normas de la sintaxis, tiene en factor común el genitivo *Christi*. Imposible pensar en que el autor haya descompensado el equilibrio perfecto en *diuidunt ... substantiam et magnitudinem ... partiuntur*, si no es para especificar con *Christi* el ámbito de designación de ambos sustantivos. A esto ayuda que si el genitivo no fuera factor común, al faltar un especificativo para *substantiam*, el paralelismo de la estructura quedaría muy descompensado y el sentido de mensaje estaría incompleto, pues, ¿a qué o quién se referiría *substantia*?

La fórmula *unitam in dei uirtute substantiam et magnitudinem Christi tripertito ecclesiae fonte uenerabilem* encuentra paralelos en *Tract.2.34.16 [fidem [1.15.26 fides Christus est] ueri multiplici... dispositione sublimem sed unita unius dei potestate uenerabilem)*, en *Tract.1.31.28 uenerabilis ecclesiae ... corpus ingressi indissolubilem fidem uno fonte tripertito rigatam ... cognouimus*, en *Tract.2.37.23 unus deus trina potestate uenerabilis*, y en *Tract.2.39.16 nobis ... Christus deus dei filius tota ueneratio est*. A partir de estos materiales podríamos establecer, para desenmarañar el texto que nos ocupa, las siguientes equivalencias y oposiciones: a) *dei uirtus* ~ *dei potestas* / *trina potestas*; b) *magnitudo Christi uenerabilis* ~ *fides sublimis sed uenerabilis* ~ *deus uenerabilis* ~ *Christus deus dei filius tota ueneratio*; y c) *unita substantia* ~ *unus deus* ~ *una potestas* / *uno fonte tripertito* ~ *multiplex dispositio*.

77.diuidunt unitam in dei uirtute substantiam: la acción contenida en el participio *unitam* no debe hacer pensar al lector en una substancia susceptible de separación, sino en una cualidad de la substancia de Cristo Dios expresada de modo afirmativo como respuesta a las concepciones disgregadoras de esa substancia, propugnadas por todos los que, a juicio de nuestro autor, se empeñan en dividir lo que es uno (cf. *Tract.2.38.9*). Prisciliano emplea el adjetivo en otros contextos en que aparecen realidades divinas inseparables como son: la triple *potestas* del único Dios (2.34.17 *fidem ueri multiplici quidem dispositione sublimem sed unita unius dei potestate uenerabilem* [cf. *Tract.2.37.23 unus deus trina potestate uenerabilis*]) o los tres modos de Dios (11.103.19 *unus deus crederis, inuisibilis in patre, uisibilis in filio et unitus in opus duorum sanctus spiritus inueniris*). Con el mismo valor aparece *unus* explicado en forma negativa: Cristo Dios quiso ser entendido por los hombres “como un único no dividido” (3.49.10 [sc. *Christus Deus*] *unum se credi uoluit non diuisum*).

En sentido opuesto, también *unitus* designa aquello que en su esencia no es uno, aunque puede llegar a serlo: los adoradores de demonios y Adán terrenal (1.18.30 *talibus cum Adam terreno et fera facto tenebrosae uitae unita cognatio*); los cristianos (1.7.16 *uniti in fide*); la fe y la corrección salvadoras (10.102.17 *unita fide et correctione saluamur*).

Diuidere substantiam parece ser un tecnicismo empleado por textos en los que se combate el arrianismo. Encontramos un ejemplo ilustrativo en Febadio de Agen, uno de los obispos galos que, de consuno con la valiente toma de posición de Hilario de Poitiers, abanderan la lucha contra los discípulos de Arrio (muerto en 336) durante la segunda mitad del siglo IV; sobre todo a raíz de la errónea formulación del concilio de Sirmio, en la que prevalecen los postulados filoarrianos. Se da, además, la curiosa coincidencia de que éste es uno de los obispos asistentes al primer concilio de Cesaraugusta, fundamental en la controversia priscilianista (Chadwick 1978: 32s.). En un breve tratado, el *Libro contra los arrianos*, Febadio, entre otros asuntos, sale al paso de la errónea formulación sirmiana *nemo unam substantiam dicat*. Esto, en el fondo, significa, según Febadio, que es un error afirmar que el Padre y el Hijo son una misma *uirtus* (Phoebad.C.Arian.6 *nemo in Ecclesia praedicet Patris et Filii unam esse uirtutem*). Para rebatir la prescripción, comienza definiendo *substantia* como aquello que tiene el ser siempre a partir de sí mismo, esto es, lo que subsiste en sí por su propia *uirtus*, lo cual conviene a un solo y único dios:

Phoebad.C.Arian.7

Substantia enim dicitur id quod semper ex sese est: hoc est quod propria intra se uirtute subsistit.

La definición, que evoca por sus componentes el texto de nuestro autor (*diuidunt unitam in dei uirtute substantiam*), contrasta con la que ofrece Mario Victorino (*H.R.* 1), si bien ésta nos permite comprobar la complejidad de sentidos que encierra la palabra latina *substantia* manejada por los autores en la polémica contra el arrianismo:

Esse Graeci οὐσίαν uel ὑπόστασιν dicunt, nos uno nomine latine substantiam dicimus; et οὐσίαν Graeci pauci et raro, ὑπόστασιν omnes.

Continúa Febadio su argumentación mostrando que, en la Escritura, menudean los testimonios (según versiones latinas antiguas, propias de la época) en que aparece esta palabra. Bien es cierto que sus adversarios ideológicos admiten la aparición de este término en la Escritura, pero la vacían de su verdadero sentido. Una nueva enunciación

surge entre los argumentos del aginense, pues en las citas de la Escritura por él aducidas se comprueba cómo el término *substantia* designa, según él, la *uirtus* o la *diuinitas*:

Phoebad.C.Arian.8

Ibi enim per substantiae uocabulum aut uirtutem aut diuinitatem significari.

Si cotejamos con la definición anterior de Victorino comprobamos que la οὐσία y la ὑπόστασις han dado paso a la *uirtus* y a la *diuinitas*. No parece que los conceptos sean equivalentes. Ahora bien, es preciso apuntar que el aginense maneja en *substantia*, *uirtus* y *diuinitas* tres términos que parecen específicamente vinculados al problema de la relación Padre - Hijo, suscitado al hilo de la controversia en el área latina contra Arrio y Sabelio, como puede comprobarse en la siguiente formulación de Ambrosio:

Ambr.Spir.Sanct.2.12.142

Idem ergo est per substantiam adque uirtutem, quia non est in diuinitate uel Sabelliana confusio uel Arriana discretio uel terrena corporalisque mutatio.

La *uirtus* del Padre y del Hijo es la misma, continúa Febadio; *uirtus* que es identificada con *substantia*, ya que nada debe, sino a sí misma. Pero, ¿por qué a sus adversarios les molesta la palabra? Porque ellos –responde el aginense– separan al Padre del Hijo, dividen su substancia y pretenden que cada uno de ellos subsiste aparte del otro con propiedades diferentes, lo cual atenta contra la comunión divina de las personas:

Phoebad.C.Arian.8.17

Quibus enim accipere auribus possint unam Patris et Filii substantiam praedicari -hoc est honorem, dignitatem, claritatem, uirtutem, maiestatem pari in utroque ueritate communem- qui a Patre Filium separant, et diuisis substantiis in sua unumquemque proprietate degentem, repudiata diuinitatis communione, proponunt?

Observemos este último párrafo. En él se nos muestra como tecnicismo propio de la controversia antiarriana *diuidere substantiam* en equivalencia con *separare Filium a Patre*.

Los materiales utilizados por Febadio en el pasaje anterior evocan las afirmaciones filoarrianas puestas por Marcelo de Ancira en boca de Eusebio de Cesarea, en las que destaca la presencia de διαίρεω, de οὐσία y de δύναμις:

Marcell.Anc.Fr.82

διελεῖν γὰρ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τολμήσας καὶ ἕτερον θεὸν τὸν λόγον ὀνομάσαι, οὐσία τε καὶ δυνάμει διεστῶτα τοῦ πατρός... , ‘Cierto, después de comprobar su atrevimiento de separar de Dios al Verbo y de llamar al Verbo ‘otro Dios’, que se distingue del Padre en esencia y en potencia...’, trad. Velasco.

Por otra parte, Febadio afirma que Padre e Hijo poseen *unam substantiam*, y que ambos participan en común de una serie de propiedades en tanto que son el mismo Dios. Probablemente, el fragmento podría haberlo firmado nuestro autor (y Marcelo de Ancira) si Febadio no hubiera empleado los pronombres *utroque* y *unumquemque*, que indican gramaticalmente la distinción de personas defendida por el obispo de Agen, inaceptable en el fuero interno, y aún externo, del modalista Prisciliano. En el pensamiento de Febadio se muestran muy claros los límites entre los postulados ortodoxos, el modalismo de Sabelio, y el “diteísmo” de Arrio:

Phoebad.C.Arian.14

Patrem et Filium esse, non unam personam ut Sabellius, aut duas substantias ut Arrius, sed ut fides catholica confitetur, unam substantiam et duas docuit esse personas.

Obsérvese que la denuncia contra Arrio del pasaje que acabamos de presentar es, en esencia, muy similar a la formulada por Prisciliano en la carta a Dámaso:

Tract.2.38.8-10

[Arrianae heresis] qui diuidentes quod unum est et plures uolentes deos profetici sermonis lumen incestant.

A la vista de los pasajes anteriores, parece que *unitam in dei uirtute substantiam* puede contener un tecnicismo empleado por nuestro autor como formulación del *homoousios* niceno, término, por otra parte, muy querido por modalistas como el ya aludido Marcelo de Ancira, dado que ofrecía la posibilidad de una interpretación monarquiana. Resulta, igualmente, sintomático el hecho de que sea ésta la única vez que *substantia* aparece en los *Tratados*, amén de una cita de Hilario (Hil.Trin.3.25 en Priscill.Tract.10.97.25). Como ya apuntaba el precedente texto de Febadio, *una substantia* o *unita substantia* son términos empleados por los adversarios de Arrio (cf. Ps.Euseb.Vercell.Trin.1.470, 3.97, en especial 4.265 *Nonne duplex est huius mysterii intellectus? memento, dum unitum nomen eorum in unita substantia consistat, et propria nomina in singulis personis designentur*). Resulta muy ilustrativa al respecto la traducción del tecnicismo griego que hace un conocedor y cronista de Prisciliano como Sulpicio Severo: *ὁμοούσιον ... quod est unius substantiae* (Sulp.Seu.Chron.2.40.2). Otra aportación en esta línea procede de la pluma de un compatriota: *unum dominum nostrum iesum christum ... unius substantiae cum patre, quod graeci dicunt ὁμοούσιον* (Greg.Illib.Fide.1ss.).

Nos encontramos, pues, ante un concepto de *substantia* entendido por nuestro autor como substrato esencial que caracteriza la divinidad

manifestada como Padre o como Hijo. Nuestro autor, insistamos una vez más, estaría tomando parte, desde posiciones modalistas, en la polémica antiarriana. Por ello es interesante comprender los inconvenientes que presenta para la lógica de Arrio admitir el *homoousios* niceno (cf. Hil.*Trin.*4.4): a) que el Padre y el Hijo sean la misma persona (*ipse sit pater qui et filius*), pues el Padre, infinito, se extiende (*protensio*) hasta la Virgen y, al encarnarse, se da a sí mismo el nombre de Hijo (pensamiento sabeliano o modalista); b) que el Padre y el Hijo tengan una substancia o principio anterior a ellos, del cual participan ambos (sería el caso de Hierarcas); c) que el Hijo proceda de una división de la sustancia del Padre (*ex diuisione paternae substantiae*), por lo cual ninguna de las dos sería perfecta.

Si bien la fórmula que emplea Prisciliano maneja materiales propios de la controversia arriana, cuales son *diuidere* y *substantia* (y probablemente *uirtus*), es posible también que nuestro autor esté denunciando a los arrianos como una excusa bajo la cual se ocultan otras intenciones. Debemos verificar hasta qué punto es cierto que nuestro autor critica al arrianismo como señuelo –Burrus habla de una estrategia de “hombre de paja”–. Es preciso considerar que autores como Mario Victorino (*Adu.Ar.*1B63.18), o el autor del tratado sobre la Trinidad atribuido a Eusebio de Vercelli (Ps.Euseb.Vercell.*Trin.*5.382), e incluso las críticas vertidas por el propio Arrio a los defensores del *homoousios*, como hemos visto arriba, hablan de otras posibilidades para explicar la relación Padre - Hijo que también son contrarias a la perspectiva nicena de la identidad de substancia, cuales son: *extensio*, *protensio*, *excisio*, *manatio*, *defluxio*, *effusio*, *praecisio partu*.

Sin embargo, nuestro autor no especifica nada de esto en su más que probable crítica contra los arrianos. ¿Cuál puede ser la causa de su parquedad? Dos son las posibles respuestas: la primera es que Prisciliano no esté de acuerdo en que alguno de los términos aducidos anteriormente establezca en verdad diferencias o divisiones en la substancia divina. Si pensamos en Sabelio, a la vista de los testimonios que estamos manejando, el heresiarca admiraría sin problema la unidad indivisa de la substancia divina. Pero, según la noticia que se nos da en *De trinitate* de Hilario, para explicar la encarnación Sabelio recurre a una *protensio* o extensión de la substancia divina en Cristo, de modo que queda salvada la unidad de la substancia, aunque al mismo tiempo se niega la distinción de personas.

En el caso de Prisciliano cabría pensar en una situación de rango similar: nuestro autor no censura otra cosa que la *diuisio* de substancia, lo que induce a pensar que

alguno de los otros modos de relación no le parecería descartable. Al hablar de *diuisio* sin más, evitaría tener que manifestar su verdadera forma de pensar ante los miembros del tribunal.

Una segunda posibilidad que puede explicar la sobriedad de nuestro autor sería que la crítica que está planteando no se dirija únicamente contra los arrianos, sino contra todos los herejes que, por una u otra causa, dividen la substancia divina. Sin embargo, la acusación contra los arrianos que leemos en el segundo *Tratado*, *diuidentes quod unum est* (2.38.9), aunque no invalida esta segunda hipótesis, refuerza la hipótesis de que el tecnicismo *diuidere substantiam* hace referencia sólo al arrianismo. Llegados a este punto, no es necesario descartar la estrategia del señuelo. Como veremos más abajo (cf. § 80), es posible que, para Prisciliano, la nefanda herejía capitaneada por Arrio encuentre origen y justificación en la distinción de personas que propugnaban los partiaros del Logos.

Centrémonos en el sentido de *in Dei uirtute*. En los *Tratados* se afirma, con San Pablo, que Cristo es la virtud de Dios y la sabiduría de Dios (*ICo.1.24* en *Tract.1.28.20 Christus dei uirtus et dei sapientia*). *Virtus*, y también *sapientia*, dos realidades abstractas sin entidad personal, están presentes, ambas, en el pasaje que estamos comentando (más abajo, con *Bar.3.37*, veremos que Cristo descubre la sabiduría a los hombres, se autorrevela, y que luego [*Bar.3.38*] se deja ver entre ellos como Dios *posthaec*). De nuevo encontramos que Cristo es llamado ‘virtud de Dios’ cuando Dios se manifiesta a través de las palabras de Jesús en el Evangelio (3.44.9 *testimonium diuinae uirtutis*). Así mismo, la palabra de Dios, el Verbo de Dios, se manifiesta como mandato que dice “hágase la luz” en el segundo momento de la creación (5.65.7 *uerbum diuinae uirtutis apparuit dicens: fiat lux*). Por último, en otro pasaje es comparado el rostro de Cristo humanado, que revela la divinidad, como el sol que resplandece con toda su fuerza (*Ap.1.13.16* en *Tract.1.25.24 in uirtute sua*, gr. ἐν τῇ δυνάμει αὐτοῦ). A la vista de los testimonios, parece que, cuando nuestro autor emplea *uirtus* como realidad divina, el término se presenta vinculado a Cristo. Se desvela aquí un concepto de ‘Cristo’ que trasciende el de la encarnación y que parece ser como una manifestación del poder divino, sin que ello implique consistencia personal distinta del propio Dios. Se trata, quizá, del Dios *uisibilis in Filio* y de la *uisibilitas agnoscentiae* (nótese lo impersonal de la nominalización) de la que habla el *Tratado* oncenio (11.103.19 y 103.7). Para los valores de *Christus*, cf. § 494.

78.magnitudinem Christi: el sustantivo *magnitudo* (μέγεθος, μεγαλόνοια, μεγαλωσύνη, μεγαλοπρεπεία?), derivado de *magnus* (μέγας), que se aplica a Dios como epíteto tanto en el paganismo como en la Biblia, está relacionado con nociones panteístas en Séneca (*Nat.1.praef.13 Quis est Deus? quod uides totum et quod non uides totum; sic demum magnitudo illi sua redditur, qua nihil maius cogitari potest, si solus est omnia, si opus suum et intra et extra tenet*). En Tertuliano se aplica a la divinidad (*Adu.Marc.1.18.3 condicio diuinae magnitudinis*), al Dios creador, cuya grandeza es apreciable por medio del cosmos, pero, al mismo tiempo, inabarcable (*Apol.17.3*). Para Tertuliano, la *magnitudo* de la divinidad es como la forma de su trascendencia (Braun 1977: 40ss.). Semejante grandeza no es susceptible ni de limitación ni de división. Los valentinianos utilizan frecuentemente el vocablo para referirse al dios supremo, el Padre, con cuya inmensa e incomprensible grandeza se recreaba únicamente el Unigénito o Νοῦς, μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ Πατρὸς (*Iren.Haer.1.2.1 Solus autem Nus secundum eos delectabatur uidens Patrem, et magnitudinem immensam eius considerans exsultabat*). También Marción emplea *magnitudo* a propósito de su Dios supremo, característica que le hace superior al Creador (*Tert.Adu.Marc.1.9.4 deum ignorari nec potuisse nomine magnitudinis nec debuisse nomine benignitatis, praesertim in utroque praelatiorem nostro creatore*) y que se manifiesta a través de Cristo (4.25.2 *sed ipsam magnitudinem sui absconderat, quam cum maxime per christum reuelabat*). En Prisciliano, *magnitudo* es una cualidad divina (3.53.24 *diuinae magnitudinis*) característica de Cristo (1.5.9 *magnitudinem Christi*) y, probablemente, de la fuerza operativa (¿el Espíritu?) que actúa en la creación (11.104.16 *dans in eis spiritum uitae, ut ... magnitudine ... operantis animata ministerium deligatae per te seruitutis implerent*). La *magnitudo*, en tanto que propiedad divina asignada por Prisciliano a Cristo, evoca un pasaje en que nuestro autor utiliza materiales de la *elocutio* hilariana, en el que atribuye a Cristo lo que el pictaviense dedica a Dios (Veronese 2003: 145s.):

Priscill.Tract.6.7123-72.3

Christus autem origo omnium totus in sese nec quod est aliunde praesumens sine principio, sine fine, quem si per uniuersa consideres, unum inuenies in totis et facilius de eo sermo deficiet quam natura, quoniam quod semper est nec desistentis terminum in deo nec inchoare coepit exordium, sed omne hoc pro nobis uenturus in carnem uel passus in carne est. “Cristo, en cambio, es origen de todo (cf. Hil.Trin.2.6 *Ipse [sc. Pater] in Christo et per Christum origo omnium*), todo en sí mismo y, sin principio, sin final, no usurpa de otro lo que es. A éste (Cristo), si lo examinas a través de todo, lo encontrarás como uno en todas las cosas y más fácilmente se acabarán las palabras sobre él que su naturaleza (cf. Hil.Trin.2.6 *sermo in eo [sc. Deo] deficiet, non natura claudetur*), puesto que lo que por siempre existe, ni ha asumido el final de lo que acaba en Dios, ni tampoco el inicio

de lo que comienza (cf. Hil.Trin.1.5 *quia idipsum quod est* [sc. *Deus*] *neque desinentis est aliquando neque coepti*), si bien todo esto (sc. el comienzo y el final) llegó a sufrirlo en su carne el que por nosotros había de venir en la carne”.

El pasaje precedente conforma, quizá, la definición de lo que Prisciliano entiende por *magnitudo*. Como nota característica de este concepto en Prisciliano, destaca el hecho de ser una cualidad divina que nuestro autor aplica a Cristo. La grandeza de Cristo, si nos fijamos en el pasaje antedicho, se refiere a la divinidad no compartida. Es inabarcable, aunque accesible a través de la creación, de la que es origen. Por último, su grandeza sin límites alcanza el nivel de la paradoja cuando, por amor al hombre (Tract.3.49.5), llega a sufrir la limitación de la carne.

79.tripertito ecclesiae fonte uenerabilem: fuentes de la Iglesia son el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Así lo afirma un texto dirigido a los neófitos, en el que Jerónimo nos ofrece una expresión formalmente cercana a la que estamos comentando: *tres ecclesiae fontes trinitatis esse mysterium* (Hier.Psalm.Neoph.31). Obsérvese la diferencia sustancial entre la concepción trinitaria de Jerónimo, que expresa la distinción de personas mediante el simbolismo de tres fuentes, y la única fuente de tres caños que leemos en Prisciliano, donde la imagen de la sola fuente se centra más en el Dios uno, y el aspecto trinitario queda formulado en singular. En nuestro autor –de modo semejante a las tres fuentes que cita Jerónimo–, esta fuente es la del bautismo, que se derrama sobre el catecúmeno en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo (cf. 1.31.30 *indissolubilem fidem uno fonte tripertito rigatam*).

Por otra parte, lo fontanal como imagen para describir la dimensión trinitaria de Dios es un recurso no infrecuente al que acuden los autores cristianos. Las fórmulas de las que se sirven –con independencia de la corrección teológica de algunas de ellas– no parecen presentar en modo alguno la ambigüedad con la que se expresa nuestro autor: Opt.Mil.Parm.5.3.7 *aqua sancta* [sc. *baptismi*] *quae de trium nominum fontibus inundat*, Aug.Fid.Symb.9.17 *ex uno fonte tria pocula inpleantur, posse dici tria pocula, tres autem aquas non posse dici*).

En cuanto al adjetivo *uenerabilis*, cabe apuntar que nos remite a un contexto sagrado o litúrgico, a propósito de la confesión o de la celebración de los grandes misterios de la fe (Blaise 1966: 136). Su verbo raíz es cercano a *adorare* y a *colere*, pero *uenerabilis* es menos solemne que *adorare* y presenta una connotación afectiva más acusada que *colere*.

Encontramos elementos comunes en una fórmula trinitaria de un fragmento apolinarista, falsamente atribuido a Félix de Roma, que se nos ha conservado en siríaco:

Lietzmann, *Fr.*187

“por ello nosotros creemos en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo: verdadera divinidad, una veneración. La gloria del Hijo con el Padre en la veneración y la gloria del Espíritu”.

80. Binionitarum scelere: el ablativo *scelere* tiene aquí función causal, como es frecuente en los testimonios en que aparece sin preposición (cf. *Cic.Leg.*2.42, *Att.*3.9.2, *Tac.Hist.*4.72.1, *Cypr.Demetr.*17.330). El valor causal también aparece expresado mediante la preposición *pro* (*Caes.Gall.*1.14.5). En algunas versiones de la Biblia lo encontramos precedido de *in* (cf. *Is.*50.1, donde ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, “por vuestras culpas”, es traducido con *in sceleribus uestris* [cf. *Vulg.*, *Ioh.Cass.Conl.*23.12, *Hier.Is.*13.50.1, *Caes.Arel.Serm.*128.1]), pero esta situación no es usual. El significado de *scelus* aparece aquí restringido a un contexto donde se opone a lo religioso y piadoso (*Cic.Catil.*2.25 *ex hac enim parte pudor pugnat, illinc petulantia ... hinc fides, illinc fraudatio; hinc pietas, illinc scelus*). Es probable que aquí el sustantivo sea una metonimia de *sceleratus* (cf. *Ter.Andr.*607 *Vbi illest scelus, qui me perdidit?*), por lo que podría traducirse “por culpa de los criminales binionitas” (cf. *Aug.Ep.*185.7 *occisum ... eum fama scelere donatistarum ... nuntiauerat*). En nuestro tratado encontramos también una expresión en la que resulta evidente el uso del ablativo de causa: *sapientia saeculari licet adhuc inutiles nobis* (1.14.9).

El nombre *Binionitae* es una pseudopalabra de nuestro autor que se encuentra también en el *Tratado* tercero (3.49.8). No existen datos que permitan identificar ninguna herejía con semejante nombre. Con nombre parecido se cita, en la literatura cristiana, a los bionitas, quienes desarrollan una reflexión teológica trinitaria, anterior a 360, que no integra adecuadamente al Espíritu Santo junto con el Padre y el Hijo. Otro nombre semejante es el de los ebionitas, herejes que aceptan a Jesús como simple hombre. Según Schepss (*Index nominum et rerum s.u. Binionitae*), el término es una derivación o recreación a partir de *unionita* (*Faust.Areval.Isidorian.*39.642B *Sabellius, qui et Patripassianus, idem et Vnionita*) para designar la pretendida herejía a la que se refiere nuestro autor. La recreación sería coherente con la crítica, desde el modalismo, a la distinción personal del Padre y del Hijo (cf. *Tract.*3.49.7s. *Christus ... nomen patris filium itemque fili patrem, ne Binionitarum error ualeret, edocuit*). Algunos eruditos opinan que, con este nombre, Prisciliano se está refiriendo veladamente a los teólogos

del Logos, defensores de la distinción Padre - Hijo (Chadwick 1978: 110). En esta línea, Orbe (1981: 309 n. 98) puntualiza que, para Prisciliano, el procedimiento de los llamados binionitas consiste en separar las personas ‘Padre’ e ‘Hijo’, por analogía con las humanas, atribuyendo substancia propia, separada, a cada una de ellas.

81.ego sum deus et non est alius praeter me iustus et saluator non est praeter me: este versículo de Isaías (*Is.*45.21, cf. tb. *Os.*13.4 y *Zac.*9.9) lo utiliza el gnosticismo para mostrar la ignorancia del creador con respecto al dios supremo (Orbe 1994: 77). En el pensamiento gnóstico más común existe una clara distinción entre el Yahveh Demiurgo, ignorante creador de la materia, y el Dios Bueno. Afirmaban que, como el Demiurgo era demasiado débil para conocer las realidades espirituales, “creyó ser él mismo el único Dios, y dijo por medio de los profetas: yo soy Dios, y ninguno hay fuera de mí” (Iren.*Haer.*1.5.4, trad. Montserrat 1983). En otros lugares de su obra, Ireneo atribuye este mismo pensamiento a diversas sectas gnósticas (Iren.*Haer.*1.29.4, 1.30.6, 2.9.2, 2.16.2). También Tertuliano atestigua que Marción era partícipe de esta exégesis (Tert.*Adu.Marc.*2.26.1-2). Hipólito de Roma, en su exposición sobre el pensamiento de Valentín, pone el texto de Isaías en boca del ignorante Demiurgo (Hippol.*Ref.*6.33). Los textos apócrifos de Nag Hammadi son testigos directos de esta mentalidad, en especial el *Apócrifo de Juan*, donde se lee que el arconte débil, de tres nombres (Yaltabaot, Saclas, Samael), es un ser impío repleto de necedad (*Apoc.Jn.*11. Cf. también *Hip.A.*86, *Og.M.*103, *2Ap.Sant.*57).

Novaciano es consciente de que la fórmula ‘no hay otro dios fuera de mí justo y salvador’ es un argumento contra el politeísmo, pero también de que su torcida interpretación atenta contra la distinción de personas en Dios. En la primera parte de su tratado sobre la Trinidad acude a la cita de *Is.*45.21 para afirmar que el Dios proclamado por el profeta no tiene nada que ver con las fábulas de paganos y herejes (Nouat.*Trin.*3.2). La última parte del tratado la dedica a demostrar la distinción y la unión entre las personas divinas. Y sale al paso de quienes afirman la existencia de un solo Dios, pero, apoyándose perversamente en el texto sagrado, caen en dos errores diferentes: unos dicen que Jesucristo es el Padre; otros defienden que sólo es un hombre. Para Novaciano, no hay duda de que hay un único Dios, lo cual se confirma con numerosos pasajes de la Escritura (entre ellos, *Is.*45.21). Pero también es cierto que Jesucristo es el Hijo de Dios, “es señor y Dios nuestro” (*Jn.*1.2). Y ello no implica tener que afirmar la existencia de dos dioses (Nouat.*Trin.*30.9ss.). Es interesante destacar que

Novaciano, en su tratado *Sobre la Trinidad*, cita emparejados, como en nuestro texto hace Prisciliano, los versículos de *Isaías* 45.21 y 44.6-7.

Para refutar el diteísmo del arriano Asterio, Marcelo de Ancira fundamenta sus argumentos en los textos de la Escritura que hablan del único Dios. Respecto al ‘no hay otro Dios justo y salvador fuera de mí’ (*Is.45.21*), argumenta Marcelo que, si hay dos dioses (según la distinción substancial entre el Padre y el Hijo planteada por Asterio), es imposible que uno de ellos (el Hijo) reconozca al Padre como Dios, y tampoco es posible que el otro (el Padre) reconozca al segundo como Salvador. Y si ninguno de los dos es justo y salvador al mismo tiempo, ¿cómo pueden ser Dios? Según Marcelo, la única forma de resolver esta aporía es pensar que, como bien dice la Escritura, sólo un dios que sea único (sin distinción de substancia y de personas) podrá ser justo y salvador (Euseb.C.*Eccl.Theol.*2.19). Marcelo insiste tanto en la unidad de Dios que cierra la posibilidad de admitir diversidad de personas en la misma naturaleza divina, motivo por el cual, afirma Eusebio, “parece resucitar a Sabelio”. Éste es, en líneas generales, el motivo por el que Eusebio de Cesarea censura en muchas de sus obras el pensamiento del ancirano (también Quodvultdeo testimonia el uso la cita por parte de los sabelianos en un pasaje en que él mismo la emplea para refutar el arrianismo Quodu.*Haer.*6.303).

En un pasaje de la *Ecclesiastica Theologia*, Eusebio sale al paso de la exégesis de Marcelo, justificando que Moisés y los profetas no transmitieron abiertamente la doctrina sobre el Hijo por el peligro que tenían los judíos de caer en la idolatría (Euseb.C.*Eccl.Theol.*2.20). Pese a todo, continúa Eusebio, una lectura adecuada de los textos del Antiguo Testamento desvela que Dios habló a Moisés y a Abraham a través de su Hijo (Euseb.C.*Eccl.Theol.*2.21). Para Eusebio, cuando en los textos del Antiguo Testamento Dios se revela como un solo Dios, debe entenderse que quien habla es el Hijo, a modo de intérprete de las palabras del Padre.

En la perspectiva exegética de Eusebio, Dídimio de Alejandría entiende que en *Is.45.21* el sujeto no es otro que Jesús, que se proclama a sí mismo como Salvador (Didym.*Comm.Zach.*3.220). Para Dídimio, el pasaje de *Isaías* (*Is.45.21-23*) encierra un sentido antimonarquiano, pues se refiere sin duda al Verbo, engendrado no simplemente de la ἐνέργεια (*operatio*) del Padre, sino de su hipóstasis.

Los pasajes precedentes permiten constatar que esta cita de *Isaías* es empleada como fundamento de las posiciones más diversas. Dejando aparte la perspectiva de los gnósticos, en el resto de los testimonios estudiados, este versículo de la Escritura es

interpretado como un argumento que afirma la idea de un único Dios, lo cual, por otra parte, es el punto de partida tanto de posturas heterodoxas (patripasianos, sabelianos, arrianos) como de los llamados eclesiásticos. Nuestro autor, de modo singular, frente a toda la tradición de la *Vetus Latina*, unifica en la fórmula *praeter me* los dos sintagmas del texto griego (ἐγὼ ὁ θεός καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν ἐμοῦ δίκαιος καὶ σωτὴρ οὐκ ἔστιν πάρεξ ἐμοῦ) que manifiestan la exclusividad –y en Prisciliano, al parecer, también la unicidad– tanto del dios justo como la del dios salvador. Este modo de traducir no vuelve a encontrarse hasta Fulgencio de Ruspe (*Dict.*780, *Euthym.*1.7.209).

82.ego primus et ego posthaec et praeter me non est deus; quis sicut ego?: respecto a la exclusividad de Dios expresada en esta cita de *Is.*44.6 (“¿quién como yo?”), pueden distinguirse dos bloques interpretativos en la tradición cristiana. El primero, en contextos *ad extra*, agrupa testimonios que afirman la singularidad divina frente a otros dioses u otras realidades que pudieran en alguna medida asemejarse con él. Tal es la terna empleada por Atenágoras (*Athen.Suppl.*9.2) en un contexto apologético al que haremos de nuevo alusión cuando estudiemos *Dt.*6.4 e *Is.*43.10. También pertenece a este bloque el problema de la materia preexistente preconizada por Hermógenes, frente a quien Tertuliano afirma la singularidad de Dios, primero y creador de todo (*Tert.Adu.Hermog.*6.2). Y aún se debe incluir en este mismo ámbito la reacción contra la filosofía griega y el politeísmo que protagoniza Pseudojustino (*Ps.Iust.Cohort.*21.273B).

En el segundo de los bloques, dentro de los contextos *ad intra*, destacan, en primer lugar, los gnósticos. El *Tratado Tripartito* emplea esta cita como base para el argumento, anteriormente comentado, de la necesidad del Demiurgo (*Tr.Trip.*51-53). El resto de los sectarios que manejan la cita para sus intereses pertenecen a doctrinas monarquianas. Práxeas pretende con ella negar la distinción de personas en Dios (*Tert.Adu.Prax.*20.1). Noeto afirma que ese Dios único es el Padre, de modo que no existe un Hijo semejante a él ya que, en su opinión, el Padre es quien se encarna como Cristo (*Hippol.Noet.*1.2). Para los sabelianos de Epifanio, Cristo es al mismo tiempo Padre, Hijo y Espíritu Santo, fórmulas que son producto de la pedagogía de Dios con el hombre (*Epiph.Const.Haer.*62.2.2). Marcelo de Ancira, frente a Asterio, afirma la unidad de Dios en naturaleza y en persona. Según el ancirano, el Dios Salvador no es otro que el Padre (*Euseb.C.Marcell.*2.2). Dentro de los eclesiásticos, Basilio de Cesarea, en su réplica a Eunomio, para defender que la dignidad del Hijo no es menor que la del

Padre, sostiene que *Is.44.6*, *Is.43.10* y *Dt.6.4* son pasajes referidos al Hijo (Basil.C.*Eunom.*4). Eusebio de Cesarea, apoyándose en *Jn.17.3*, interpreta el conjunto de citas formado por *Is.44.6* + *Is.45.21* (*Os.13.4*) como manifestaciones de la paternidad de Dios, puestas en boca del Hijo (Euseb.C.*Eccl.Theol.*2.22). Por otra parte, Dídimo de Alejandría interpreta que, con esta cita, Isaías se refiere a Cristo como “el primero” y “el después”, el mismo que en la etapa escatológica ha de reinar junto con el Padre y el Espíritu Santo (Didym.*Trin.*896).

Mediante *praeter me*, que se repite insistentemente en las tres citas de Isaías, el autor de nuestro tratado indica que Dios Cristo es, a la vez, el *deus primus* y el *deus posthaec*, el dios primero del Antiguo Testamento y el dios último del Nuevo Testamento (Orbe 1981: 302). Mediante *posthaec*, el autor enlaza con el texto de Baruc que amalgama este catálogo de citas (*Bar.3.36-38*).

En el *Tratado* quinto (*Tractatus Genesis*), encontramos un centón escriturístico que coincide en gran medida con el de este párrafo que estamos estudiando. Tanto en el quinto *Tratado* como en este primero se repiten, con una pequeña variación de orden sin aparente importancia, *Is.44.6*, *Is.43.10-11* y *Bar.3.36-38*. Las tres sirven de colofón a un pasaje, no pequeño (5.66.4-67.7), que comienza con el carácter salvífico del Dios pantónimo de la Escritura: “nuestro propio Dios, disponiendo todo en sí a lo largo de la Escritura (sc. haciendo de la Escritura figura de Dios –figuratismo o tipología–), quiso ser llamado *todo lo que se nombra* (cf. *Ef.1.21*), para, *pudiendo él solo salvar o condenar* (cf. *Sant.4.12*)...” (como aclaración pertinente, que Dios quiera ser llamado “todo lo que se nombra” debe entenderse a la luz del pasaje donde Cristo pregunta a sus apótoles quién dice la gente que es él [*Mt.16.13*], recogido por alusión en otro lugar que hemos comentado más arriba [*Tract.3.49.8*; cf. pp. 187s.]). El *Tratado* quinto continúa con una serie de títulos de carácter salvífico (piedra angular, puerta, camino, fuente, pan, vid) atribuidos a Cristo, que es el sujeto principal de todo el párrafo. Por consiguiente, en el *Tratado* quinto, el sujeto de la terna *Is.44.6*, *Is.43.10-11* y *Bar.3.36-38* que centra nuestro interés no es otro que Cristo. Cristo salvador “que como piedra angular divide a los creyentes de los no creyentes. El Cristo ‘todo en todas las cosas’ (*Col.3.11*) pasa a ser disimuladamente el substrato divino del universo, el mundo invisible” (Orbe 1981: 302).

83.ego sum et ante me non fuit alius et post me non erit similis mihi; ego deus et non est praeter me qui saluos faciat: interesa destacar que la unidad exclusiva de Dios

presentada en *Is.43.10* aparece en la primera apologética cristiana empleada por autores como Atenágoras, que pretenden mostrar la supremacía absoluta del único Dios judeocristiano frente al politeísmo pagano. Después de citar en cadena *Bar.3.36*, *Is.44.6*, *Is.43.10-11*, *Is.66.1*, concluye: “reconocemos a un Dios único, increado, eterno, impasible, invisible, inabarcable e ilimitado, comprensible únicamente por la inteligencia y la razón”. Como precisión de que lo dicho es referido al Padre y para manifestar su fe acerca de las personas en Dios, añade: “reconocemos también un Hijo de Dios” (*Athen.Suppl.9.2*).

Los escritos gnósticos ponen el versículo en boca del necio Demiurgo, que desconoce la existencia de un Dios superior a él. Contra ellos reacciona Ireneo, quien deja claro lo equivocado de semejante interpretación, negando categóricamente que exista un Padre distinto de Yahveh (*Iren.Haer.4.5.1*). Por su parte, en la *Ascensión de Isaías*, quien se atribuye en vano dichas palabras es el Anticristo, que desconoce la existencia de un Dios superior a él (*Asc.Is.4.6*).

Orígenes relaciona *Is.43.10* con *Jn.10.30* (“yo y el Padre somos una sola cosa”) y establece entre el Padre y el Hijo una identidad de naturaleza, divina e incontaminada, no comparable a las relaciones que se dan entre humanos. A partir de aquí deduce que el ‘no hay otro Dios’ de Isaías no se refiere a otra persona de la misma substancia, sino a otra substancia divina (*Orig.Heracl.4.1*).

Eusebio emplea la cita completa, añadiéndole el versículo *Is.43.11*. La alusión al Salvador le permite identificar como sujeto de la cita al Hijo (*Euseb.C.Comm.Is.2.24ss.*). Dídimo de Alejandría maneja también *Is.43.10-11* para afirmar que Dios salva a través del Hijo (*Didym.Frg.Psalm.40*). La atribución al Hijo, esta vez de *Is.43.10*, la encontramos en Basilio, para quien la cadena *Is.44.6 + Is.43.10 + Dt.6.4* –usada por Prisciliano, si bien en orden inverso– es un perfecto argumento para afirmar la divinidad del Hijo Creador (*Basil.C.Eunom.4*).

Arrio no puede sino referirla a Dios Padre, según Hilario, en su intento de justificar la condición de simple criatura que le asigna a Cristo (*cf. Hil.Trin.4.36*). Para refutarlo, Hilario no se sale de esta línea exegética y afirma que, en efecto, el pasaje de Isaías es un testimonio del Padre; pero da un paso más al descubrir, mediante el apoyo del *Salmo 44.8*, que la voluntad del Padre actúa sobre su Ungido en orden a unirlo a su testimonio y a su nombre (*Hil.Trin.4.36*).

Por otra parte, en nuestro autor, la adición *similis mihi* en esta cita de *Is.43.10* (*cf. VetLat* tipo E), parece una posible contaminación de *Salm.34.10*, y sólo la hemos

encontrado atestiguada en los *Tratados* (aquí y en *Tract.5.66.26*) y, parcialmente (*similis*), en Mario Victorino (*Adu.Ar.1.29, 2.2, H.R.4*). Tampoco las ediciones críticas del texto griego de Isaías reflejan una adición de este tipo. El adjetivo *similis* es clave en la argumentación antiarriana de los tres pasajes de Victorino. Si el Hijo es *similis patri*, como pretenden los de Arrio, entonces no se da entre ambos identidad de substancia (*homoousion*), sino simplemente similitud (*homoiousion*), lo cual, afirma Victorino, es inaceptable, pues, según Isaías, no hay un dios similar al único Dios:

Adv.Ar.1.23

eadem (sc. substantia) enim est in duobus et non est similis, sed ipsa.

En la relación substancial entre Padre e Hijo que defiende Mario Victorino no existe, por tanto, *substantia similitudo*, sino *aequalitas*:

Adv.Ar.1.9

aequalis igitur filius et pater et propterea et filius in patre et pater in filio et ambo unum.

En este punto, en el de la identidad de substancia, se dan la mano el modalismo de Prisciliano y la perspectiva de Victorino, que representa la doctrina del *homoousios*. De ahí la insistencia de ambos en la adición (*non*) *similis mihi*.

Es probable –ya lo hemos dicho– que el hecho de que Arrio separe la substancia del Padre y del Hijo derive, para Prisciliano, de la distinción de personas que establecen los teólogos del Logos. De ahí que, como también se ha apuntado anteriormente, el error de Arrio tenga como justificación “el crimen de los Binionitas”. Solucionada la causa primera, despejando dudas acerca de la unicidad de Dios, en substancia y en persona, cree Prisciliano acabar con todo el problema del arrianismo.

84.dominus deus noster deus unus est: la cita conocida como el *Shemá* constituye el pilar básico de la fe judaica. Así lo reconocen también autores cristianos, algunos de los cuales justifican esta categórica afirmación por el contexto en el que Moisés la pronuncia, en una situación en que el pueblo judío, rodeado de pueblos politeístas, corre el peligro de caer en la idolatría (Euseb.*C.Marcell.2.2*). La primera ocasión en que aparece utilizada en el ámbito de la literatura eclesiástica se encuentra en un contexto antignóstico, en perfecta consonancia con el monoteísmo judío del que se desmarca el pensamiento gnóstico, basado en la distinción entre el Yahveh creador y el Padre (Iren.*Haer.4.2.2, 5.22.1, Orig.Comm.Matth.15.1.1*). Los primeros apologistas defienden la fe en un solo Dios frente a concepciones paganas que preconizaban varios dioses

(Clem.Al.*Protr.*80.4, Orig.*Cels.*1.23, 1.24). Algunos de estos padres refuerzan sus argumentos haciendo referencia a los pensadores que, desde la filosofía griega, hablan de un principio inengendrado (Clem.Al.*Strom.*5.115.5).

En cuanto a los eclesiásticos, la exégesis de Dt.6.4 viene condicionada, en cierta medida, por la naturaleza de la polémica en la que, en cada caso, se ven involucrados. Así, los autores que defienden la fe cristiana frente al politeísmo pagano insisten en la unidad de Dios como principio inengendrado del cosmos. Ireneo y Orígenes, en la lucha contra los gnósticos, destacan la plena dignidad de Yahveh, el dios único del Antiguo Testamento, salvador, señor y dios bueno. En las polémicas “domésticas”, los eclesiásticos se esfuerzan en defender que la afirmación de la substancia única de Dios de Dt.6.4 no empece la consideración de dos personas, el Padre y el Hijo. Otros autores interpretan que la cita se refiere directamente a Cristo, como partícipe de la substancia divina del Padre y de su señorío. Es el caso de Novaciano, que reacciona de esta forma contra el pensamiento monarquiano (Nouat.*Trin.*30.22). Epifanio, frente a los maniqueos, interpreta el pensamiento del *Shemá* como referido al Hijo, para defender la filiación divina por naturaleza y no por adopción. Basilio se apoya en diversos lugares de la Escritura con objeto de demostrar que el *Deuteronomio* habla del Hijo (Basil.C.*Eunom.*4). Es la misma interpretación que plantea Hilario, para quien la lectura cristológica de Dt.6.4 se fundamenta en que el Padre ha de ser honrado en el Hijo (Hil.*Trin.*4.33, 4.42). Otros padres latinos del siglo IV, preocupados por refutar el arrianismo, insisten en la presencia implícita del Padre y del Hijo. Ambrosio maneja los conceptos ‘Dios’ y ‘Señor’ presentes en la cita (cf. *Vulg. Dominus Deus noster Dominus unus est*) e identifica al Hijo con *dominus* y al Padre con *Deus* (Ambr.*Luc.*7.2665, *Spir.Sanct.*3.15.105). Para Ambrosiaster, *Deuteronomio* se refiere al Hijo: por ser *aequalis Patri* la exégesis no afecta a la consubstancialidad (Ambrosiast.*Quaest.*97). Los eclesiásticos del siglo IV son conscientes de que la interpretación literal de la cita sirve de justificación a quienes, como los arrianos, pretenden negar la verdadera divinidad del Hijo, así como a aquéllos que, como los sabelianos, niegan la distinción de personas en Dios (Ambr.*Fide.*1.1.6).

Las polémicas trinitarias y cristológicas más importantes de los cuatro primeros siglos, en las que se va definiendo la compleja naturaleza del dios cristiano y las relaciones, principalmente, entre el Padre y el Hijo, llevan al empleo de esta cita como un arma que esgrimen según sus intereses tanto sectarios como eclesiásticos. Algunos herejes, como es el caso de los sabelianos, tienden a la interpretación literal y aislada,

iudaice, como algunos eclesiásticos la califican (Epiph.Const.*Haer.A.62.7.7*). Los de Sabelio pretenden justificar su concepción del Dios único, en el que no existe distinción de personas, basándose en *Dt.6.4* y, para reforzar su torcida interpretación, le añaden *Is.44.6*. El error más elemental de los sabelianos es no tener en cuenta que, en *Dt.6.4* y en *Is.44.6* (*unus deus primus ac posterior*), Cristo habló así, a través de los profetas, a los judíos para que éstos no cayeran en la idolatría. Además se sirven también del Evangelio, haciéndose fuertes en una exégesis sesgada de *Jn.10.38* (“yo en el Padre el Padre en mí”) y de *Jn.10.39* (“los dos somos uno”). Mencionan los sectarios el apócrifo judeocristiano *Evangelio de los Egipcios* (hoy perdido, distinto del apócrifo gnóstico de Nag Hammadi, el mismo mencionado también por Hipólito [*Ref.5.7.8-9*] y Clemente [*Strom.3.13.91*]) donde, al parecer, Cristo manifiesta a sus discípulos que él mismo es Padre, Hijo y Espíritu Santo (Epiph.Const.*Haer.A.62.2.2* αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱόν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα). Ésta es la interpretación que hace de ὁ αὐτός Williams (1994: 122), quien añade, además, una interesante referencia: también en el *Segundo tratado del gran Set*, perteneciente a los textos de Nag Hammadi, el propio Cristo manifiesta a sus discípulos que él es el Padre (cf. *Tr.G.St.59*).

En definitiva, el pensamiento de la Magna Iglesia en los primeros siglos respecto del único Dios expresado en *Dt.6.4* va más allá del monoteísmo judío, sin caer en el politeísmo, pues afirma la unidad de substancia en las personas distintas del Padre y del Hijo.

Con este versículo del *Deuteronomio* –una fórmula típica de afirmación del monoteísmo en la mentalidad judía, como ya se ha dicho–, nuestro autor reafirma una vez más su idea de la unidad de Dios. Colofón de todo lo dicho hasta ahora a través de las citas anteriores, sirve al mismo tiempo para marcar la diferencia del sujeto en el párrafo. A partir de aquí, ya no es Dios Cristo quien habla en primera persona, sino que lo hace a través de los profetas. En este caso, por medio de Moisés.

85.Hieremias ait: Baruc, a cuyo libro pertenece la cita siguiente, es secretario de Jeremías. Aclara la confusión Agustín (*Ciu.18.33*): *hoc testimonium quidam non hieremiae, sed scribae eius adtribuunt, qui uocabatur baruch; sed hieremiae celebratius habetur.*

86.Bar.3.36-38: en los *Tratados* esta cita aparece, íntegra, en cuatro ocasiones (1.5.18, 2.37.27, 3.49.10, 5.67.3; el primer versículo, 3.36, en 1.30.4; 3.38 en *Trin.Fid.Cath.1*).

Las variantes al texto que ofrece Sabatier muestran una tradición compleja en las traducciones latinas, complejidad que le permite a nuestro autor navegar con libertad por las distintas variantes (sobre todo, *Bar.3.37*) en orden, presumiblemente, a sus particulares intereses exegéticos. Destacamos los aspectos más relevantes para nuestro texto:

³⁶*Hic est Deus Noster, et non aestimabitur alius aduersus eum* (gr. πρὸς αὐτόν, *absque eum*: Priscill.Tract.1.5.18, 1.30.4, 5.67.3, 3.49.10; *absque illum*: Cypr.Quir.2.6; *absque eo*: Priscill.Tract.2.37.27, Faust.Lucif.Trin.31, etc.).

³⁷*Hic adinuenit omnem uiam disciplinae* (gr. ἐξέδρεν πᾶσαν ὁδὸν ἐπιστήμης; *qui ostendit uiam disciplinae*: Priscill.Tract.3.49.10; *qui inuenit omnem uiam sapientiae*: Tract.1.5.18, 5.67.3 [Wern.Deflor.786D: *qui inuenit omnem uiam sapientiae*], cf. Prou.4.11 *Vulg. uiam sapientiae monstraui tibi; uiam prudentiae*: Faust.Lucif.Trin.31, Ps.Fulg.Rusp.Trin.7.231; *uiam scientiae*: Quodu.Haer.4.11]. *qui accepit legem*: Priscill.Tract.2.37.27; obsérvese el compendio en Mart.Leg.Serm.7.180C: *Hic adinuenit omnem scientiam, et uiam prudentiae, et disciplinae*) *et tradidit illa Iacob puero* (var. *seruo*) *suo, et Israel dilecto suo*.

³⁸*Post haec* (gr. μετὰ τοῦτο, Euseb.C.Eccl.Theol.143.3 et al.; μετὰ ταῦτα: Noet. apud Hippol.Ref.2.5.5, 5.3.2 et al.); Priscillianus: *posthaec*) *in terris uisus est, et cum hominibus conuersatus est*.

Desde Ireneo se entiende *Bar.3.38* como una profecía de la encarnación de Cristo (cf. *Haer.4.20.8*). Interesa destacar una interpretación específica de *Bar.3.37*, con la que el obispo de Lión parece mostrar la clave acerca del sentido global del texto profético:

Iren.Dem.97

“llama ‘Jacob’ e ‘Israel’ al Hijo de Dios que ha recibido del Padre dominio sobre nuestra vida y, después de haber recibido la vida, hace que descienda sobre nosotros, que estábamos alejados de Él, cuando se manifestó sobre la tierra y conversó con los hombres mezclando y uniendo el Espíritu de Dios Padre con el cuerpo plasmado por Dios para que el hombre fuese a imagen y semejanza de Dios”, trad. Romero-Pose.

La interpretación de Jacob-Israel como figura de Cristo hace que el pasaje íntegro de Baruc (3.29.38) adquiriera ya en Ireneo una perspectiva cristológica y trinitaria de la que, en cierta medida, se harán eco algunos eclesiásticos en sus controversias con doctrinas monarquianas proclives a sustituir al Hijo por el Padre, tal como aparece en el *Contra Noeto* de Hipólito.

Pero Noeto introduce una novedad en la tradición de la cita, agrupando el versículo 38 con los anteriores, 36-37 (Orbe [1994: 72] insinúa una probable relación entre las ideas de Noeto, y las de Prisciliano y su escuela). Mediante esta agrupación de los versículos 36 a 38, Noeto encuentra una poderosa razón en la Escritura para afirmar que el único Dios se había hecho visible a los hombres y había convivido con ellos; de este modo identifica a Cristo con el único Dios (Simonetti 2000: 201). Prisciliano, a

nuestro entender, va más allá: cuando cita *Is.44.6* y *Bar.3.36-38* en el mismo centón (se puede apreciar de manera particular en *Tract.5.67.1-7*) establece *posthaec* como conexión de ambas citas, de modo que el único Dios, que recibe el nombre de *primus* y también de *posthaec*, convive entre los hombres bajo su segundo nombre.

El Dios *primus* (Cristo preexistente), Dios del Antiguo Testamento, entrega la sabiduría a Jacob, un niño, y a Israel, su elegido. Para los eclesiásticos, Jacob e Israel representan a Cristo, a partir de la exégesis introducida por Ireneo. De ahí que el versículo 37 se resuelva para ellos en la línea apuntada por Hipólito en su tratado *Contra Noeto* (5.3-5):

“Habiendo pues recibido del Padre toda la ciencia, el perfecto Israel, el verdadero Jacob, se dejó ver luego en la tierra y convivió con los hombres”.

Por tanto, para estos eclesiásticos, el sujeto de los dos primeros versículos (36-37) es Dios Padre, quien entregó a Jacob-Israel (*sc.* Cristo, el Hijo) la sabiduría. Luego (versículo 38) Cristo humanado conviviría con los hombres y les entregaría la sabiduría recibida del Padre. Con esta interpretación, Hipólito salvaba la distinción de personas en una cita en la que Noeto, por su parte, hacía todo lo posible para no admitir la subsistencia personal de Padre e Hijo (*cf.* Orbe 1994: 83). El monarquiano Noeto defiende que la cita ha de interpretarse literalmente: Jacob e Israel han de entenderse como el profeta que cambia de nombre, y el sujeto de los tres versículos es *Deus noster*.

En cuanto a Prisciliano, ¿cómo interpreta la cita? Ciertamente, la concisión con la que se expresa nuestro autor obliga a espigar entre los textos de los *Tratados* para aventurar una respuesta plausible. Trataremos de descubrir primero el modo como afronta la presencia del personaje de Jacob-Israel en el v.37 y luego se hará lo propio en relación con el sujeto de los versículos.

Para empezar, la búsqueda de ocurrencias del término *Israel* arroja resultados ciertamente decepcionantes. Salvo en los cuatro lugares en que aparece dentro del versículo de *Bar.3.37*, el resto de las ocurrencias se refieren al pueblo de Israel (*cf.* *Tract.1.31.6*, *2.38.11*, *3.51.6*, *3.51.3*, *3.50.18*). En cuanto a Jacob, podemos apuntar algunos datos interesantes. En primer lugar, los *Tratados* repiten la cita de Tobías (*Tob.4.12.13*) en la que se cuenta a Jacob entre los que profetizaron desde el principio del mundo e inician la generación de profetas que continúa hasta Prisciliano y sus seguidores como promesa hecha por Cristo a todos los que creen en él (*1.32.23*, *3.55.4*) —si bien sus profecías no están registradas en el canon (*3.45.27*, *3.46.4*)—. El dios de Jacob no es dios de muertos, sino de vivos (*2.37.16*). En todos estos lugares, Jacob

no aparece singularizado, sino dentro de una relación, junto con Noé, Abraham, Isaac, e incluso con Adán. Los *Tratados* también nos presentan lugares donde la atención se centra únicamente sobre el personaje en cuestión. En el primero que referimos, excepción hecha de nuestra cita de Baruc, Jacob suplanta a Moisés –curiosamente, el usurpador de la personalidad de Esaú en el texto sagrado (*Gen.27.34ss.*) sustituye también a Moisés en el texto de Prisciliano– y es llamado por Dios “dios del faraón” (3.46.15; cf. *Ex.7.1*). En 7.85.2 leemos que Rebeca parió a Jacob para la salvación; Jacob, a quien Cristo convertiría en heredero. Ciertamente, en el pasaje mencionado vemos la consideración que tiene para nuestro autor el personaje de Jacob, “el hombre elegido” (10.101.8). Es el hombre del Antiguo Testamento que pertenece de modo especial al linaje de Cristo. Es, por ello, figura de los cristianos, hombres elegidos, hijos de Dios y coherederos de Cristo (cf. 7.85.2ss.).

Acabamos de ver cómo en los *Tratados* se nos presenta el personaje de Jacob como uno de los profetas que inician el linaje de los profetas de Dios, de los que Prisciliano y sus seguidores se consideran herederos. Jacob, el hombre elegido, es al mismo tiempo figura de los coherederos de Cristo (*Rom.8.17*). Volviendo a nuestro versículo, es fácil pensar en una interpretación literal en la que Jacob-Israel representa al el niño (παῖς traducido como *puer*, no como *seruus*, atestiguado en otros autores), al predilecto que recibe la sabiduría del *deus noster*.

Antes de continuar con el proceso que habíamos apuntado, acerca del sujeto de los versículos de Baruc, conviene tratar de poner en claro un asunto que nos llevará a dicho sujeto. Resulta extraño pensar en que “encontró todo el camino de la sabiduría” sea una frase que se pueda atribuir a Dios, sea cual sea la naturaleza de éste. Parece ser que una extrañeza similar ha debido ser alguna de las causas por las que las variantes que presentan los autores latinos que recogen el texto sean tan numerosas (cf. *supra*). Si nos limitamos a los testimonios de nuestro autor, no cabe duda de que éste es el punto del texto de Baruc que más variantes ofrece. La fórmula “encontró todo el camino de la sabiduría” (*Tract.1.5.18*, 5.67.3, cf. *Prov.4.11*) aparece, modificada, en “tomó la ley” (*Tract.2.37.27*) y en “mostró el camino del conocimiento” (*Tract.3.49.10*). Vemos cómo en las dos alternativas a nuestro pasaje se soluciona el problema de un sujeto divino, que sí puede realizar dichas acciones sin menoscabo de su condición de Dios. Cuál sea ese Dios (*deus noster*) será conveniente ir deduciéndolo de cada pasaje. En 1.30.4, donde se cita sólo *Bar.3.36*, se refiere a Cristo, “que es cabeza de toda la Iglesia”. Lo mismo sucede en 2.37.27, donde Baruc es citado a propósito de la descendencia de

Abraham, “que es Cristo”. En 3.49.10, la cita fundamenta la idea de que Cristo quiere que se crea en él como “único, no dividido”. En 5.67.3, Baruc justifica el hecho de creer en “Cristo como único Dios”. Ninguno de los pasajes anteriores se inserta en un contexto en el que directamente se trate de la substancia divina, como podría ser el que nos ocupa. Ninguno de ellos se presenta en este tratado de descargo, salvo 1.30.4 (la cita no aparece completa y no resulta tan comprometida como en el texto que estamos estudiando). En nuestro pasaje no es posible encontrar referencias tan claras como en los anteriormente aludidos (2.37.27, 3.49.10, 5.67.3), pero no sería lógico pensar que, si Cristo es el sujeto de los otros cuatro, no lo sea también en éste. Como ya se ha indicado, el tono conscientemente ambiguo que emplea Prisciliano le permite ocultar algo tan comprometedor como su visión modalista de un dios que es uno y que, a la vez, actúa bajo los modos de Padre y de Hijo y de Espíritu Santo. En Baruc, Dios es conocido por el hombre por medio del Cristo preexistente o *Deus primus* quien, en el Antiguo Testamento, “descubre” o revela (cf. § 87) la sabiduría al predilecto, como figura y anticipo de la entrega de sí mismo (“Cristo es la fuerza de Dios y la sabiduría de Dios” [I Co. 1.24 en Tract. 1.28.20]), que se llevaría a cumplimiento pleno en el Cristo *posthaec*, el Cristo encarnado del Nuevo Testamento.

Posthaec, por tanto, sería para nuestro autor el nombre que en la cita de Baruc se identifica con el dios *ueniens in carne* (Orbe [1981: 303-311] desarrolla certeramente la perspectiva teológica de este hecho; Cavalcanti [1988: 145-165] estudia las diferentes exégesis que los autores cristianos atribuyen a esta cita, tomando como punto de partida el innegable valor monarquiano presente en Práxeas y Noeto). En nuestra opinión, Bar. 3.36-38 no sólo debe leerse en clave modalista, sino al mismo tiempo, y como punto de partida, desde una perspectiva cristológica particularmente acentuada que diluye, en cierta medida, la jerarquía onomástica del monarquianismo y, como consecuencia, permite a nuestro autor alejarse del llamado patripasianismo (cf. §§ 114 y 115; para la idea de lo cristológico como punto de partida en las corrientes que niegan la distinción de personas en Dios, cf. Cantalamessa 1962: 126s.). La hipótesis cobra mayor fuerza a la luz de la clara referencia a Cristo como sujeto del pasaje de Baruc que hemos observado en 2.37.27, 3.49.10, y, de modo especial, en 5.67.3, donde, como ya hemos dicho, Bar. 3.36-38 justifica también la unicidad de Dios, asociada esta vez como apoyo de la afirmación de que Cristo es el dios que recibe todos los nombres, que puede ser encontrado en todas las cosas (sc. nombres; cf. § 82; cf. Mt. 16.13, Ef. 1.21 como

substrato de *Tract.3.49.9s. [omne id quod nominabatur]* y de 5.66.5 [*omne quod dicitur*]).

87.**inuenit**: para el significado de *inuenio*, como “descubrir” o “revelar”, cf. *Cic.Catil.3.17 nullum ... furtum umquam sit tam palam inventum, quam ... coniuratio manifesto inventa atque deprehensa est*, *Firm.Err.17.4 ueritas detexit et ratio sanae mentis inuenit ut inuestigatis omnibus atque detectis ... ueritas ... luceret*. *Tract.5.64.14 inluminatas fuisse tenebras et facturae inuentam esse naturam* (“han sido iluminadas las tinieblas y descubierta la naturaleza de la creación”).

88.**ipse**: este pronombre sustituye a *deus unus, iustus, saluator* (1.5.11-16), y a *deus unus, primus et posthaec* (1.5.13). En este párrafo es sujeto, al mismo tiempo y sin solución de continuidad, de *fuit, est et futurus est*, de *inhabitaui*, de *ostendit* y de *construit*. Para que no quepa duda de que se está refiriendo a Cristo, apostilla: *totus in patre et pater in ipso*. Se percibe algo más que la sola unidad de substancia entre Cristo y el Padre.

89.**fuit, est et futurus est**: este texto del Apocalipsis (cf. *Ap.1.8 VetLat* tipo U *ego sum A et Ω principium et finis dicit dominus deus qui est et qui erat [fuit] et qui uenturus est omnipotens*) debe entenderse, a nuestro juicio, con una perspectiva monarquiana, dado que enlaza con *Is.44.6 (primus, posthaec)* y con *Bar.3.38 (posthaec)*. La capacidad de ser nombrado con muchos nombres y la posibilidad de manifestarse de múltiples maneras (cf. *Tract.1.28.11 id quod multifarie*) no son, en nuestro autor, sino aspectos de una concepción de Dios que distingue nombres o modos, mas no personas. Como ya hemos apuntado, nuestro autor se refiere aquí a los tres estadios de Cristo: su preexistencia (Antiguo Testamento), su vida mortal (Nuevo Testamento) y la vida gloriosa del resucitado (escatología final), afectada por su peculiar manera de concebir la resurrección (cf. § 94).

90.**uisus a saeculis ... et pater in ipso**: antes de analizar algunos de sus elementos, conviene explicar la estructura de este párrafo. Está formado por cuatro partes, cada una de las cuales, a su vez, consta de tres miembros cada una. Los dos primeros miembros son cláusulas de participio con función predicativa o adverbial; en el tercer miembro se encuentra el verbo principal. Si disponemos los elementos en una tabla, el resultado es el siguiente:

etapas	Cristo	hombres	Dios Cristo
<i>uisus a saeculis</i>	<i>uerbum caro factus</i>	<i>inhabitauit in nobis</i>	
<i>crucifixus</i>	<i>deuicta morte</i>	<i>uitae heres effectus est</i>	
<i>tertia die resurgens</i>	<i>factus futuri forma</i>	<i>spem nostrae resurrectionis ostendit</i>	
<i>ascendens in caelos</i>		<i>uenientibus ad se iter construit</i>	<i>totus in patre et pater in ipso</i>

Obsérvese la descompensación de la estructura en beneficio de la coda final, *totus in patre et pater in ipso*, que parece subrayar, de nuevo, la perspectiva modalista desde la que expresa nuestro autor el misterio del dios cristiano.

91. **uisus a saeculis**: el Cristo, el único Dios creador, el autor del tiempo, siglos antes de su venida en carne fue anunciado en profecía *ab omnibus* (3.53.23 *Christum ante saecula non a paucis, sed ab omnibus profetatum*). Por ello, según se desprende de las palabras de Prisciliano, el que habitó entre los hombres como Verbo hecho carne había sido antes contemplado por los siglos.

Éste es uno de los temas que forma parte del debate de Tertuliano contra Práxeas. El propio Tertuliano reconoce que el Verbo fue “antes visto en enigma y ahora se hizo plenamente visible por la encarnación” (Tert.*Adu.Prax.*15.4 *retro uisum in aenigmate, plenius uisibilem caro effecit*). Prisciliano (como los monarquianos) y Tertuliano están de acuerdo en que Cristo fue *uisus a saeculis*. Explica el de Cartago –y probablemente no lo rechazaría Prisciliano, a la vista de su pensamiento en 3.53.23– que “vieron a Dios patriarcas, como Abrahán y Jacob, y profetas, como Isaías y Ezequiel” (*Adu.Prax.*14.2 *patriarchae deum uidisse referuntur, ut abraham et iacob, et prophetae, ut esaias, ut ezechiel*). Ahora bien, para Tertuliano, el que fue visto, en enigma, antes de la encarnación, y físicamente como Verbo encarnado, no puede ser el mismo del que dice Juan “a Dios nadie lo ha visto jamás” (*Jn.*1.18). Juan se está refiriendo al Padre, que es invisible. Tertuliano está convencido de que la Escritura propugna la diferencia de personas al distinguir entre el visible y el invisible (*Adu.Prax.*14.5). Por su parte, Prisciliano podría argumentar que la diferencia no es de personas, sino de modos (cf. 11.103.18 *unus deus crederis, inuisibilis in patre, uisibilis in filio et unitus in opus duorum sanctus spiritus inueniris*).

92. **uerbum caro factus inhabitauit in nobis**: en *Jn.1.14* (Sabat. *Verbum caro factum est et habitauit in nobis*, gr. ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν), mediante la singular concordancia *uerbum caro factus est*, la tradición latina eclesiástica mantiene la conciencia de la divinidad del Λόγος encarnado: Mar.Vict.Adu.Ar.1B.56 *et λόγος caro factus est*, Hier.Is.14.52.9 *deus uerbum habitauit in nobis, et caro factus est*, Iren.Haer.3.16.6 *uerbum unigenitus ... caro factus*. Para *inhabitauit*, cf. Hil.Psalm.51.17, 64.4, Iren.Haer.1.9.2, 3.11.2, etc. Sin embargo, en nuestro autor, el recurso a la impersonalización de la acción verbal (*factus est* reducido a participio; cf. *finitum* y *accepto* en § 343) y su correlación por paralelismo con *factus futuri forma* (y, en cierta medida, con *deuicta morte*), permite pensar que *uerbum caro factus* es predicativo, con lo cual quedaría patente la perspectiva monarquiana de la cita: Dios Cristo, el mismo que fue contemplado por los profetas como Sabiduría de Dios, es él, y no otro, quien habitó entre los hombres “como Verbo hecho carne”. El Cristo preexistente que se manifiesta en el Antiguo Testamento por medio de la sabiduría (*inuenit omnem uiam sapientiae*, cf. Bar.3.37 en Tract.1.5.18 y 5.67.3), o del conocimiento (*ostendit uiam disciplinae*, cf. Bar.3.37 en 3.49.10), o de la ley (*accepit legem et dedit eam*, cf. Bar.3.37 en 2.37.27), al manifestarse como Cristo encarnado en el Nuevo Testamento, lleva a plenitud los designios salvíficos de Dios (sus propios designios) y se constituye (a sí mismo) como cabeza de toda la Iglesia (*quis est caput super omnem ecclesiam*, sustitución de Bar.3.37-38 en Tract.1.30.4).

93. **uitae heres effectus est**: la expresión puede estar inspirada en una adición latina, sin correlato griego, en *1Pe.3.22*. La mayoría de las fuentes que emplean este segmento añadido atribuye dicha herencia a los cristianos. Sin embargo, una variante, cierto es que con escasos testigos, hace a Cristo heredero de la vida eterna (*VetLat* tipo T *ut uitae aeternae heredes efficeremur* [tipo A *ut uitae heres esset*]. Resulta, por otra parte, curioso que de los dos únicos testigos de la variante *heres* uno de ellos sea hispano: Δ^B [ms. burgalés] G [*Cod.Sangerm.*]). En la carta a los Hebreos se encuentra otra posible fuente de inspiración, que no excluye la referencia anterior (*Hb.1.2 Christus quem deus constituit heredem uniuersorum*). Aunque ninguna de las dos satisface plenamente, ambas nos permiten valorar lo peculiar del pensamiento de Prisciliano, quien parece mezclar dos ideas de la Escritura: en la primera, los cristianos son llamados herederos de la vida eterna en virtud de la condición de hijos adoptivos que ostentan gracias a los méritos de Jesucristo. En la segunda, Dios otorga a Cristo encarnado la dignidad de

Señor (*heres*) del cosmos. Cada prerrogativa es adecuada a su correspondiente beneficiario: el Verbo encarnado hereda el señorío de la creación, y los creyentes en Cristo heredan la vida eterna. Pero en nuestro autor no leemos esto, sino que Cristo, una vez derrotada la muerte, es constituido heredero de la vida. Prisciliano sustituye el señorío de Cristo sobre la creación, concepto en que podría verse involucrada positivamente la salvación de la creación visible y de la carne humana, por la herencia de la vida eterna. En un pasaje del *Tratado* séptimo se nos confirma que la herencia recibida por Cristo es la vida eterna (7.83.16 *perennis uitae sequamur heredem*). El cristiano, tras haber renacido por el bautismo, debe engalanar su alma, para ser habitáculo de Dios, con el esplendor de una vida imperecedera (7.83.2 [*domicilium*] *perennis uitae splendore ditatum*).

94. *tertia die resurgens*: en los *Tratados* encontramos el tema de la resurrección manifestado en dos vertientes, la cristológica y la antropológica. El primer *Tratado* plantea una pregunta fundamental referida a Cristo: *quis suscitauit eum*? La expresión latina, tomada de Num.24.9 (τίς ἀναστήσει αὐτόν), tiene un paralelo en Gen.49.9 (τίς ἐγερεῖ αὐτόν). Dicha fórmula aparece inserta en la tercera profecía de Balaam (Num.24.7-9; cf. *Tract.*1.26.25-27.9), un pasaje comúnmente interpretado en clave cristológica. Acerca de la cuestión que nos ocupa, el texto permite a los comentaristas ofrecer una respuesta a la luz de las imágenes del león y del cachorro de león, animales que para algunos autores son símbolos, respectivamente, del Padre y del Hijo, iguales en natura, pero distintos en persona. Así lo corrobora Gregorio de Elvira, para quien el Padre es quien despierta al Hijo, en un pasaje en que emplean el vocablo *suscitare* con el sentido trasladado de “resucitar”. Apostilla esta interpretación el iliberritano con la frase de Rom.8.11 “el que resucitó a Jesús de entre los muertos resucitará también vuestros cuerpos mortales” (Greg.Illib.*Tract.*6.296ss.). Este aspecto en la exégesis de Gregorio es absolutamente contrario al pensamiento de Prisciliano, quien no admite ni la distinción de personas ni, como ya demostró Orbe (1981), la resurrección de la carne. Sin embargo, para Agustín no sólo el Padre resucita al Hijo, sino que “se despertó también él a sí mismo” (Aug.*Serm.*37.65 *suscitavit et ipse se*). Según los eruditos, probablemente por motivaciones antiarrianas, Agustín, siempre que habla de que el Padre resucitó a Jesús, se preocupa por añadir que también Jesús se resucitó a sí mismo, y para justificarlo se apoya en Jn.2.19. La idea de que Cristo se resucita a sí mismo aparece ya en Ignacio de Antioquía, en su carta a los esmirnitas (Sm.6.2.1.3 ἀνέστησεν

ἐαυτόν). Tenemos, por tanto, dos posibilidades respecto al hecho de la resurrección en este pasaje, que corresponden con lo expresado en los escritos neotestamentarios: Cristo es resucitado tanto por el Padre como por sí mismo (cf. Ayán 2000: 218).

En la mentalidad de Prisciliano encaja perfectamente la autoresurrección de Dios Cristo, en la línea apuntada por Agustín, que hunde sus raíces en la tradición apostólica de la que Ignacio de Antioquía es testigo. Sin abandonar este cauce exegético, nuestro autor puede navegar por él desde su perspectiva modalista, tal como también hacía Noeto (Hippol.*Noet.*3.2 αὐτὸς ἐαυτὸν ἤγειρεν).

Respecto a la interpretación del león y del cachorro de león –otro punto en que la exégesis podría entrar en conflicto con el modalismo–, encontramos en Orígenes ambas imágenes referidas, ya no al Padre y al Hijo, respectivamente, como en Gregorio de Elvira, sino sólo a Cristo: “reposó como león cuando, clavado en la cruz, ‘despojó los principados y las potestades y triunfó sobre ellos en el árbol de la cruz’ (cf. *Col.*2.15). Pero es como cachorro de león cuando se levantó del sueño de la muerte” (Orig.*Hom.Num.*17.6.3). En el mismo pasaje, Orígenes aborda la pregunta que es objeto de nuestra atención: “¿quién lo resucitará?”. Según el alejandrino, unas veces la Escritura responde que es el Padre quien lo ha resucitado, en tanto que otras es Cristo quien declara que, al cabo de tres días, él mismo levantará el templo de su cuerpo (cf. *Mt.*26.61), dato que confirma la doble interpretación de la que ya se ha hablado. Prisciliano, en fin, sortea exégesis incómodas y elige aquellas que le permiten concebir la resurrección de Cristo como una autorresurrección, en un pasaje de sentido cristológico en que el león y su cachorro representan, respectivamente, al propio Cristo muerto y resucitado.

En la cuestión sobre la resurrección de Cristo entra también en juego su doble naturaleza, divina y humana. *A priori*, parece lógico que, si Dios no puede morir, tampoco, en justa medida, podría resucitar. Por tanto, muerte y resurrección deben ser aspectos que afecten de modo directo a la naturaleza humana de Cristo. El párrafo que a continuación se presenta pertenece a uno de los pasajes más controvertidos de todos los *Tratados* del código de Würzburg (*Tract.*6.74.8-75.12). Nos limitaremos a acercarnos a él desde el punto de vista formal, y a la luz de sus paralelos en otros autores, tan solo en lo que atañe al tema de la resurrección:

(Deus noster) in salutem nostram uerbum caro factus, dum inuisibilis cernitur, innascibilis nascitur, inconpraehensibilis adinetur, dum moritur homo resurgit ut deus (6.74.12-14). “(nuestro Dios) como Verbo, hecho carne para nuestra

salvación, mientras invisible se deja ver, innascible nace, incomprehensible es aprehendido, mientras muere hombre resucita como Dios”.

La expresión *dum moritur homo resurgit ut deus* puede ser un contraste retórico. Como vemos, en el contexto del misterio de la encarnación de Dios, se presentan características propias de la naturaleza divina a las que se oponen actividades que se hacen operativas en la naturaleza humana: Dios se deja ver y se hace comprensible en la naturaleza humana, y nace en un hombre. De modo análogo, según Prisciliano, la muerte remite a la naturaleza humana. La resurrección corresponde a la divina. Ahora bien, la coherencia sintáctica con el contexto precedente nos permite descartar *homo* como sujeto e inclinarnos a favor de la, más probable, función de predicativo. Esta opción se ve reforzada también por el contexto subsiguiente y, de modo especial, por la contraposición *tamquam homo ... tamquam deus* (6.74.19s.). Obsérvese, por último, que la sencilla estructura permite descubrir un admirable juego con el paralelismo visual y rítmico (*dum móritur hómo // resúrgit ut déus*) construido a base de miembros descompensados a favor del elemento divino en Cristo, *homo / ut deus*, mediante *uariatio*.

En el tratamiento literario del tema de la muerte y resurrección del dios humanado, el ingrediente retórico de contraste se pone de manifiesto con más nitidez en unos versos de Prudencio, donde, sin embargo, desaparece la descompensación entre miembros que presenta nuestro autor: *homo est peremptus et resurrexit deus* (Prud.*Perist.*10.605). Nótese que, además, *homo* y *deus* son sujeto, lo cual añade dramatismo a la expresión. Los comentaristas descubren, en el verso del poeta hispano, una afirmación de la doble naturaleza de Cristo; la humana se manifiesta con la muerte, la divina con la resurrección (cf. Dressel 1860: 416, Gnllka 2000: 482 n. 60; cf. Prud.*Perist.*10.641-645).

Otra fórmula muy similar se encuentra en el símbolo de la fe (credo) atribuido al entorno de Gregorio de Elvira. Las dos naturalezas de Cristo son indisociables, como pretenden reflejar las paradojas hilvanadas que plantea el tratadista bético. Cabe destacar que la presencia de *ut* en ambos miembros suaviza el tono dramático de Prudencio para favorecer la idea de la unidad en la persona de Cristo, antecedente de los tres ‘*qui*’:

Ps.Greg.Illib.*Fide.*21

qui deus erat homo natus est, et qui homo natus est operatur ut deus, et qui operatur ut deus, ut homo moritur, et qui ut homo moritur, ut deus surgit.

Se puede adjuntar al catálogo de *loci paralleli* un ejemplo extraído de un tratado antiarriano. La coloración retórica casi desaparece y el efectismo en este pasaje se logra con la simple exposición de los contenidos:

Ps.Vig.Th.Varim.1.38

ut homo mortuus est, et in sepulchro positus requieuit, ut deus autem tertio die resurgens a mortuis, quadragesimo die ad caelum conscendit, et post decem dierum spatio spiritus sancti promissionem discipulis misit.

El tratado *Contra Varimado* pretende destacar por encima de todo la divinidad de Cristo, incluso a riesgo de que la verdadera humanidad parezca sufrir cierto desenfoque. Es comprensible que, en un contexto de polémica antiarriana, el argumento de mayor peso pivote sobre la verdadera divinidad del Verbo encarnado.

También, en contexto antiarriano, un pasaje del anónimo pseudoatanasiano corrige el posible exceso del *Contra Varimado* y matiza el sujeto de la resurrección:

Anonym.Trin.11.397

Non ergo deus creatura est, sed homo, non sepelitur deus, qui est uita, sed caro, neque ab imis resurgit deus, qui totus ubique est et super omnes, sed homo resurgit in deum.

Como vemos, quien resucita no es Dios, sino el hombre. El anónimo coincide en su formulación con Jerónimo. Éste puntualiza que, al igual que la muerte, también la resurrección es propia de la humanidad. Su afirmación, sin embargo, descompensa el equilibrio, pero esta vez a favor de la humanidad de Cristo:

Hier.Comm.Psalm.20.13

ut homo mortuus est, et ut homo resurrexit: deus quippe uitam postulare non potuit.

Por encima de todas, la declaración que nos parece más equilibrada es la que leemos en Agustín. La resurrección de Cristo, Dios y hombre, es planteada por el obispo africano como un acto de supremo poder de Dios sobre el hombre:

Aug.Serm.229N.492

passus est multa mala, ut homo ab hominibus; resurrexit post mortem, ut deus in homine.

A la vista de estos ejemplos, podemos concluir que nuestro autor, pese a su originalidad en la descompensación de miembros, parece no apartarse de formulaciones literarias que pretenden destacar la realidad de las dos naturalezas en Cristo. En su justa literalidad, *resurgit ut deus* podría calificarse de fórmula inadecuada, a la luz de lo manifestado por Jerónimo, quien no admite que resucite Dios, sino el hombre. Sin embargo, también cabe pensar que con *ut deus* no se está asignando a la naturaleza divina el hecho de ser resucitada –pues implicaría una muerte previa, hecho que ningún

pensador de la época aceptaría–, sino la acción de resucitar a la naturaleza humana, de modo que ésta queda glorificada. En razón de la resurrección, Jesús no sería Dios solamente en parte, sino plenamente Dios, porque su humanidad ha sido enteramente divinizada. Ahora bien, cuando nos referimos a la humanidad de Jesús, no debe entenderse a la naturaleza material del hombre exterior, sino tan solo al hombre interior. En este punto, Prisciliano se apartaría del concepto de glorificación que caracteriza la doctrina de autores tan significativos en el pensamiento de nuestro autor como Hilario de Poitiers, para quien no es sólo la humanidad inmaterial de Jesús la que experimenta el beneficio de la glorificación, sino también su materialidad corporal (*cf. Trin.11.40; Ladaria 2006: 269*).

A propósito del símbolo de la fe que Prisciliano proclama en su carta dirigida al obispo de Roma, Dámaso (*Tract.2*), encontramos dos pasajes en los que se hace referencia a la resurrección. Lo más interesante en ambos, dado que la concisión habitual de nuestro autor supone un serio inconveniente a la hora de desvelar su pensamiento, es que ambas citas escriturísticas sirven de refuerzo a los artículos de fe. Respecto a la resurrección de Cristo, tres días después de su muerte, dice nuestro autor:

Tract.2.37.1s.

tertia die resurrexisse, sicut scribuntur in prophetis: sustinete me in diem resurrectionis meae, “resucitó al tercer día, como está escrito en los profetas: esperadme hasta el día de mi resurrección (Sof.3.8)”.

La cita de apoyo está empleada fuera de su contexto. En el versículo de Sofonías, el término griego ἀνάστασις tiene el significado más común de “levantarse” (ἀνίστημι, *cf. Schleusner 1822 s.u.*). Sin embargo, la traducción latina que maneja nuestro autor reinterpreta el vocablo desde una probable perspectiva cristológica. Con la traducción de ἀνάστασις por *resurrectio* se verifica la preferencia de este vocablo, en el léxico cristiano, en detrimento de *surrectio* y, sobre todo, de *suscitatio* (*cf. Braun 1977: 534ss.*). Pese al nuevo valor aportado por la traducción latina, el versículo de Sofonías – a diferencia de lo que sucede en nuestro pasaje– no es entendido por otros autores como referido a la resurrección de Cristo tres días después de su muerte, según el relato evangélico, sino a la segunda venida de Cristo al final de los tiempos. Además, el pasaje bíblico completo no sólo permite, sino que hace más conveniente el sentido apocalíptico: “Por eso, esperadme –oráculo de Yahveh– el día en que me levante, porque he decidido reunir a las naciones, congregar a los reinos, para derramar sobre vosotros mi enojo, todo el ardor de mi cólera” (trad. Biblia de Jerusalén modificada).

Los propios judíos interpretaban este texto vinculándolo a la venida del Mesías (cf. Hier.*Soph.*3.240ss.). En la misma línea, al margen de toda referencia a la resurrección mencionada en el credo, Agustín la incluye en un centón de citas donde demuestra que también Sofonías profetizó acerca de la venida y del tiempo en que Cristo haría su aparición en la historia (Aug.*Ciu.*18.33). Previamente, los *Testimonia* de Cipriano lo habían encuadrado dentro del grupo temático en que se anima al cristiano a esperar la venganza de Dios sobre sus enemigos (*Quir.*3.106). Lo encontramos también en una extensa cita con la que Orígenes interpreta la ciudad de Saba como símbolo de la iglesia de los gentiles (*Comm.Cant.*2.116.14ss.). El Alejandrino justifica, con el verso de Sofonías, su convicción de que, al final de los tiempos, el mal será destruido y las almas corregirán sus errores (*Cels.*8.72). En contraste con la línea interpretativa más frecuente de *Sof.*3.8, encontramos pasajes en los que la expresión *in die resurrectionis*, sin *meae*, hace referencia de modo claro al misterio de la resurrección de Cristo, aunque carecen de vinculación alguna con la cita profética (cf. Ps.Ambr.*Ep.*13.11, Arnob.*Iun.Psalm.*80.8). En lengua griega, por otra parte, hemos encontrado el versículo, como en Prisciliano, referido a la resurrección. Así, Cirilo de Jerusalén presenta el versículo como uno de los testimonios proféticos de la resurrección frente a la ciega opinión de los judíos (Cyr.H.*Catech.*14.6). Con parecida exégesis discurre el comentario a Sofonías de Cirilo de Alejandría (*Comm.Proph.Min.*2.224.6-226.12, cf. también *Exp.Psalm.*39.2). Parece que nuestro autor es fiel a esta tradición. Es preciso añadir que, tanto en Cirilo de Jerusalén como en el de Alejandría, la cita aparece inserta en centones escriturarios que testimonian a favor del Cristo “profetizado por todos”, idea muy relevante en el pensamiento de Prisciliano (*Tract.*3.53.24). Sorprende que, en Prisciliano, el testimonio de los profetas acerca de la resurrección prevalezca, incluso, sobre los del Nuevo Testamento. Así se deduce, a la vista del uso que hace nuestro autor de *Sof.*3.8 como testigo privilegiado de la fe de la Iglesia en la resurrección, descartando, entre otras alternativas, las propias palabras de Cristo que anuncian la reconstrucción en tres días del templo de su cuerpo (cf. *Jn.*2.13-19). Precisamente, la cita de Juan le hubiera servido, como hemos visto antes en el ejemplo de Agustín, para deslizar su perspectiva monarquiana en el tema de la resurrección de Cristo. Quizá la descarta para eludir la resurrección del cuerpo.

En el tema de la resurrección es fundamental la respuesta acerca de qué es lo que resucita. En un autor como Prisciliano, que niega toda posibilidad de salvación a la carne material del ser humano, interesa ver también su comportamiento en este punto.

Ciertamente, los textos dejan ver una fe indudable en la resurrección; de hecho, en el tratado que estamos comentando rechaza de modo taxativo a quienes niegan este extremo (*Tract.1.29.7 resurrectionem negant*). Ahora bien, defender lo general puede ser un modo de encubrir el desacuerdo en aspectos particulares. Nuestro autor puede estar censurando posturas similares a la de los saduceos, que negaban toda resurrección (*cf. Lc.20.27*) para ocultar con ello su oposición a la *salus carnis*, la resurrección de la carne. La más que probable ocultación de Prisciliano se perfila mejor contrastando su afirmación con la de un autor como Ireneo, sensibilísimo ante el dogma de que la materia componente del hombre también resucita. Téngase en cuenta que este aspecto de la doctrina de la Magna Iglesia no parece plenamente defendido por algunos eclesiásticos, “que se creen ortodoxos, a pesar de sus sentimientos peligrosos, heréticos, en torno a la resurrección” (Orbe 1979: 13). Éstos se contentaban –también Prisciliano– con defender la resurrección del hombre interior o alma. Pues bien, acerca de ellos dice Ireneo:

Iren.*Haer.5.2.2*

Vani autem omnimodo qui uniuersam dispositionem Dei contemnunt et carnis salutem negant et regenerationem eius spernunt, dicentes non eam capacem esse incorruptibilitatis

“Totalmente vanos los que desestiman la economía cabal de Dios, niegan la salud de la carne y menosprecian su regeneración. La carne, dicen, es incapaz de incorrupción”; trad. Orbe.

Precisamente, uno de los artículos de fe recogidos en el símbolo se refiere a la resurrección de la carne. De nuevo, nuestro autor no duda en manifestar su fiel adhesión a la fórmula (*Tract. 2.37.13ss.*):

credentes in resurrectionem carnis, sicut scribuntur: resurrectionem autem futuram etiam Moyses adnuntiavit dicente domino ego sum deus Abraham, deus Isaac, deus Iacob; non est deus mortuorum, sed uiuentium; omnes enim illi uiuunt, “creyendo en la resurrección de la carne, como está escrito: pero también Moisés anunció la resurrección futura cuando le dijo el señor: ‘yo soy el Dios de Abrahám, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob’ (Ex.3.6); no es Dios de muertos, sino de vivientes, pues todos viven para él (Lc.20.37-8; cf. Mt.22.31-32, Mc.12.26-27)”.

Prisciliano nos ofrece una versión modificada del pasaje lucano en el que Cristo aprovecha la cita de *Ex.3.6* para aplicarla a la resurrección de los muertos (*cf. por ejemplo resurgere mortuos en Cypr.Quir.3.32, resurrectio mortuorum en Aug.C.Faust.16.24*). Obsérvese cómo nuestro autor se desliza con sutileza desde el tema inicial planteado en el artículo del credo (*resurrectio carnis*) para acabar planteando uno más general: el de la resurrección futura. Como paso intermedio presenta una cita de apoyo en la que, previamente, *resurrectio mortuorum* ha sido

conmutada por *resurrectio futura*. De este modo, evita hablar de la muerte, probablemente porque para él la muerte física (no moral) del alma no se puede producir, ya que ésta es inmortal, *diuinum genus* (6.70.12).

Obsérvese, además, que Prisciliano justifica la resurrección de la carne apoyándose en un texto evangélico que es, en realidad, un argumento empleado por Cristo para demostrar a los saduceos cómo en el libro del Éxodo se habla expresamente de la inmortalidad del alma, según leemos en Jerónimo (Hier.*Matth.*1.1859):

porro ad aeternitatem animarum probandam de moyse ponit exemplum: ego sum deus abraham et deus isaac et deus iacob, statimque infert: non est deus mortuorum sed uiuentium, ut cum probauerit animas permanere post mortem, neque enim poterat fieri ut eorum esset deus qui nequaquam subsisterent, consequenter introduceretur et corporum resurrectio quae cum animabus bona malaue gesserunt, “para probar la eternidad de las almas, aduce un pasaje de Moisés: yo soy el dios de Abraham y el dios de Isaac y el Dios de Jacob, y al punto añade: no es dios de muertos, sino de vivos para –tras probar que las almas perviven después de la muerte y que no podía suceder que fuera dios de aquellos que en modo alguno perviven–, introducir como consecuencia la resurrección de los cuerpos que hicieron cosas buenas o malas juntamente con las almas”.

En el pasaje del estridonense se pone de manifiesto que la cita del *Éxodo* resulta poco adecuada: no es lo mismo la inmortalidad del alma que la resurrección de la carne. El testimonio de otros autores confirma que dicha cita es un argumento a favor, tan sólo, de la inmortalidad del alma, entre ellos Novaciano (*Trin.*25 *nec mors in illis animam perimit, quae corpora ipsa dissoluit*). Dado que el comentario de Jerónimo está inspirado en el correspondiente de Orígenes, puede resultar fructífero cotejar ambos textos.

Jerónimo lleva al extremo la observación de su modelo acerca del sinnúmero de citas que se podían haber traído a colación frente a los saduceos para demostrar lo que el Señor pretendía. Para justificar tal elección, el comentarista contextualiza el conjunto de errores que conforman el pensamiento de los saduceos. En su descripción no teme ser prolijo y va más allá de la breve nota que apuntan los evangelios (*cf. Lc.*20.27, *Mt.*22.23): afirma que los pertenecientes a dicha secta judía no creen en los ángeles, ni en el espíritu, ni en la resurrección de los cuerpos y que propagan que las almas son mortales. Además, no admiten más que el Pentateuco y rechazan los libros proféticos. Concluye el estridonense que hubiera sido inútil por parte del Señor aducir cualquier testimonio de un libro de la Escritura cuya autoridad o credibilidad negasen los saduceos y que, por ello, se ve obligado a elegir un texto menos apropiado, pero, al menos, admitido por los oponentes dialécticos de Jesús. Ahora bien, el propio Jerónimo

reconoce que el testimonio aducido por el Señor sirve tan sólo para demostrar la inmortalidad del alma (*animas permanere post mortem*). Jerónimo adivina que la intención de Jesús, a partir del argumento de la inmortalidad del alma, era poder llevar a los incrédulos judíos a admitir también la resurrección de los cuerpos.

En el pasaje que sirve de modelo a Jerónimo, Orígenes, más escueto, se limita simplemente a comentar que el Señor responde a los fariseos de modo admirable, basándose en la cita en cuestión (*Ex.3.6*), para demostrarles que la vida futura permanece: *περὶ τοῦ ὑπάρχειν τὴν μέλλουσαν ζωὴν* (*Orig.Comm.Matth.17.36*). Obsérvese, por contraste, la insistencia de Jerónimo en que el Señor estaba pensando no sólo en la inmortalidad del alma, sino también en la *salus carnis*. Sin embargo, no parece ser ésta la preocupación de Orígenes quien, o no ve problema a este respecto en el texto evangélico, o no participa de la misma opinión que Jerónimo respecto a la *salus carnis*. De hecho, en otra de sus obras, al hilo del mismo pasaje evangélico, vuelve a insistir tan sólo en la efectiva inmortalidad de las almas: el Señor llamó Dios de los vivos al dios de los patriarcas, “porque (los patriarcas) eran santos y estaban vivos” (*Orig.Princ.2.4.1*).

Nuestro autor parece discurrir por la senda de Orígenes, sirviéndose además de una peculiar lectura del texto de Lucas que presenta una coda final aclaratoria (*Lc.20.38 omnes enim illi uiunt; cf. Cypr.Quir.3.32.15, Orig.Hom.Gen.11.3*; la fórmula griega πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν la hemos encontrado sólo en *Orig.Comm.Ioh.20.25.222* [cf. también *Comm.Matth.17.36*]). Con ella apostilla la idea de que los profetas siguen vivos, de lo cual se deduce que sus almas no han sufrido la corruptibilidad de sus cuerpos. Parece claro, por tanto, que la lectura de *Lc.20.37-38* no demuestra directamente la resurrección de la carne. Por ello, el comentarista en cuestión debe advertirlo expresamente, como es el caso de Jerónimo –ausente de todo punto en Prisciliano y en Orígenes–. No es evidente que Cristo, con la expresión *resurrectio mortuorum*, reconociera en *Ex.3.6* un testimonio veterotestamentario explícito a favor de la resurrección de la carne, tal como se entiende en la tradición de la Iglesia. Por su parte, nuestro autor no concibe así *resurrectio carnis*. Para él este concepto es equivalente o, al menos, está comprendido dentro del concepto más amplio de *futura resurrectio* que pone en boca del propio Cristo y que, en definitiva, es una justificación, como acabamos de mostrar, de la sola inmortalidad del alma.

El procedimiento de manifestar acuerdo en lo general para ocultar divergencias en los detalles particulares permite pensar que, con *resurrectio carnis*, nuestro autor no

está pensando en el sentido generalmente admitido para *salus carnis*. Ello se confirma cuando observamos que para Prisciliano el cuerpo material es ajeno a la resurrección futura. Así parece manifestarlo en otro pasaje:

*Tract.*10.102.3

Per quae uniuersa doctrinae nostrae ratio se tendens opus dei saluantis in Christo et sanctificati hominis iter monstrat, quoniam Sicima uincitur et tabernaculorum conuallia metiuntur, si credentibus nobis nato per uirginem Christo et ea, quae corruptelae causa exstitit, concupiscentiae carnalis natura uincatur et redditum corpus non fornicationi sed domino, per immortalia praeceptorum uerba diuisum, dignum tabernaculis Christi et gloriis futurae resurrectionis habeatur, ‘la razón de nuestra enseñanza, que se extiende a través de todas estas cosas, muestra la obra de Dios que salva en Cristo y el camino del hombre santificado, pues Siquem es vencida, y son medidos los valles de sus tabernáculos si, al creer nosotros en Cristo nacido por medio de una virgen, por un lado es vencida la naturaleza de la concupiscencia de la carne, que existe por causa de la corrupción, y por otro lado el cuerpo, entregado no a la fornicación, sino al Señor (cf. 1Co.6.13 en Orig.Hom.Leu.9.7), separado [de la fornicación] por medio de las inmortales palabras de los preceptos, es considerado digno de los tabernáculos de Cristo y de las glorias de la resurrección futura’.

Es común en los *Tratados* priscilianeos encontrar la imagen del tabernáculo como símbolo del alma en la que habita Cristo por la gracia. Para que se pueda hacer efectivo el misterio de la inhabitación divina en el hombre interior (alma), es preciso purificar el cuerpo. Mediante su purificación o su sometimiento a los mandamientos de Dios, el cuerpo se aleja de lo que Prisciliano llama, con Pablo, la fornicación, y es entregado al Señor, lo cual permite al alma elevarse a Dios, hacerse digna de ser habitáculo divino y alcanzar la salvación, la resurrección futura. El mismo proceso se ve reflejado en otro lugar: (*natura corporis*) *castigata per legem ueteris testamenti et oblata in tabernaculum dei* (*Tract.*6.73.11s.). El cuerpo, mediante la sumisión a la ley del Antiguo Testamento (el decálogo) se pone a disposición del tabernáculo de Dios que es el alma. Con esta disposición, el alma –en ningún caso el cuerpo– experimenta un anticipo de la resurrección, que se hará plenamente efectiva cuando ésta se separe definitivamente del cuerpo con la muerte física.

Respecto a la representación mental que elabora nuestro autor al hablar del compuesto humano, no parece ser muy distinta de la que se pone de manifiesto en Orígenes. Éste concibe el hombre tripartito de Pablo –que consta de cuerpo (σῶμα), alma (ψυχή) y espíritu (νοῦς)– como tres elementos contenidos progresivamente el uno en el otro. Mediante el simbolismo de la casa, Orígenes explica que el cuerpo es la morada del alma y, a su vez, ésta es la casa del espíritu: Οἶκον ἐνταῦθά φησι τῆς μὲν ψυχῆς, τὸ σῶμα· τὴν δὲ ψυχὴν πάλιν, οἶκον τοῦ νοῦ (*Orig.Exp.Prou.*17.200.8-9).

En otro pasaje, que presenta una fórmula condensada del símbolo, de corte modalista, Prisciliano pone de manifiesto el objetivo de la resurrección de Cristo:

Tract.3.49.2-5

symbolum opus domini est in nomine patris et fili et spiritus sancti, fides unius dei, ex quo Christus deus dei filius saluator natus in carne passus resurrexit propter hominis amorem, “el símbolo es obra del Señor en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, la fe en un único Dios, de quien Cristo Dios, hijo de Dios, salvador, tras haber nacido y padecido en la carne, resucitó por amor al hombre”.

La filantropía aquí propuesta, si no como causa genérica de los misterios de la encarnación del Hijo de Dios, al menos como motivo de la resurrección, contrasta con afirmaciones del propio Pablo, para quien la resurrección de Cristo tiene una dimensión netamente salvífica: *qui traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter iustificationem nostram* (Rom.4.25). La inmensa mayoría de los testimonios latinos de la cita coinciden con Pablo en asociar la resurrección con el problema de la justificación; no hemos encontrado ninguno que plantee, como en Prisciliano, una motivación diferente. Ciertamente, en los *Tratados* hay pasajes en los que se habla de la pasión como agente salvífico: *Christi passione saluatis* (10.102.6), *saluationis nostrae praeperans passionem* (4.61.12). Mas en ningún caso parece explícita la vinculación de la salvación con la resurrección. Por otro lado, en nuestro autor encontramos la idea de la justificación vinculada al esfuerzo personal y a la decisión libre del hombre (cf. *Tract.1.13.21s. unusquisque uerbis suis condemnabitur et uerbis suis iustificabitur, Eccl.1.18 en Tract.6.70.12 castitas custodiet et iustificabit cor*, adición latina que carece de correlato en el griego original). Se encuentra una idea similar en Orígenes, según la cual Cristo se hizo hombre por amor al hombre: *Ενταῦθα φίλον τὸν Χριστὸν φησιν, ὃς διὰ τὴν πρὸς ἄνθρωπον φιλίαν, ἄνθρωπος γέγονεν* (*Exp.Prou.17.200.51*). Ahora bien, el Alejandrino habla de la encarnación en general, no de la resurrección.

En los *Tratados* se descubre otra perspectiva de la resurrección. Se trata de la que se produce ya en esta vida. En la dinámica paulina de muerte al pecado y vida en Cristo, dicha vida es llamada resurrección en tanto que anticipo o prenda de la futura y definitiva, cuando el alma –podría afirmarlo Prisciliano– abandone el lastre corporal que arrastra durante la vida mortal. Esta resurrección está relacionada con la muerte de Cristo, mas no íntimamente asociada a ella, matiz éste en que el sentido del texto de Prisciliano parece distanciarse de su modelo formal hilariano: *excitati ex morte, Christo pro nobis ex immortalitate moriente* (*Tract.6.71.1s.*; cf. *Hil.Trin.1.13 –ipso pro nobis ex immortalitate moriente–, ut ad immortalitatem una cum eo excitaremur ex morte*; cf.

Ladaria 1989: 191-193). En el texto de Prisciliano parece que la ἀνάστασις que se experimenta en esta vida se produce como resultado de un intenso esfuerzo ascético que ha de abarcar todos los niveles del compuesto humano (cf. *Tract.6.70.17-71.9*). Desde el punto de vista léxico, Prisciliano emplea *excitare* con el valor de ‘resucitar’ por imitación del modelo. En otro lugar, esta vez en expresión de propio cuño, lo encontramos con su valor genérico: *apostolus ad libertatem iustitiae nos excitans* (*Tract.8.88.14*).

Esta perspectiva de la resurrección equivale, en cierta medida, a la vida de la gracia a la que renace el cristiano por la muerte al pecado. De nuevo, el misterio de la muerte y resurrección de Cristo se convierte en modelo de comportamiento, ya en esta vida, del cristiano:

Tract.6.74.3

dicente Paulo: si conplantati facti sumus similitudini mortis eius, simul et resurrectionis erimus, scientes hoc quia uetus homo noster simul cruci confixus est, ut destruat corpus peccati et ultra non seruiamus peccato, et alibi ipse: quod enim mortuus est peccato mortuus est semel, quod autem uiuit uiuit deo, “como dice Pablo: si con él hemos sido plantados a semejanza de su muerte, también con él lo seremos a semejanza de su resurrección, sabedores de que nuestro hombre viejo está clavado con él a la cruz, para que sea destruido el cuerpo del pecado y ya no sirvamos más al pecado (Rom.6.5.6). Y él mismo en otro lugar: en efecto, lo que ha muerto para el pecado, ha muerto de una vez para siempre ; en cambio, lo que vive, vive para Dios (Rom.6.10)”.

Pese a que el verbo está en futuro (*resurrectionis erimus*), se confirma la referencia a la resurrección actual, porque la cita de apoyo (*Rom.6.10*) no habla de la resurrección futura, sino de la vida de la gracia y la muerte al pecado. Así se expresa Orígenes, quien, como Prisciliano, atribuye *Rom.6.10* al cristiano y no a Cristo, en contra de lo que se lee en modernas traducciones:

Orig.Hom.Num.7.3

Si renuntiasti saeculo, si abiecasti vitia, si iam non moueris ad peccatum, sed mortuus es peccato, melior es quam ille, qui uiuit peccato, et erit in te mors ista laudabilis, “si has renunciado al mundo, si has aborrecido los vicios, si ya no te dejas arrastrar al pecado, sino que estás muerto para el pecado, eres mejor que aquél que vive para el pecado, y esta muerte será en ti digna de elogios”.

Pero nuestro autor parece ir más allá de atribuir al cristiano la idea de la muerte al pecado. Al unir *Rom.6.5.6* y *Rom.6.10*, aislándolas de su contexto, parece equiparar la vida para Dios con la resurrección. La originalidad de esta concepción se pone de manifiesto si la comparamos, por ejemplo, con la perspectiva que nos ofrece un autor como Ambrosiaster en comentario a este mismo versículo (*Rom.6.10*):

securitatem aeternitatis in resurrectione saluatoris ostendit, ad quam sic uenire contingit, si melioris uitae fuerit aemulatio. qui enim bene agendo deo uiuit, hic uere uiuit, aeternam enim habet uitam.

Ambrosiaster distingue claramente entre la vida de la gracia, durante el período mortal del cristiano, y la promesa de la resurrección en la vida eterna. En nuestro autor, la vida de la gracia de la que habla el texto de Pablo, morir al pecado y vivir para Dios, aparece estrechamente vinculada con el concepto de la resurrección. En cierta medida, la resurrección parece asignada, no a la vida futura, sino a la vida intramundana, a modo de participación, aquí y ahora, de una experiencia que se antoja algo más que mera primicia o anticipación de la auténtica y plena resurrección.

A modo de síntesis, es preciso reseñar que Prisciliano, a través de los pasajes que hemos estudiado, deja entrever, en el ámbito cristológico, que su perspectiva monarquiana informa también el misterio de la resurrección de Cristo. Espiga, de entre las hipótesis doctrinales posibles, la de la autorresurrección de Cristo, más conveniente a su pensamiento. No está claro cómo hace compatible la autorresurrección con la doble naturaleza –aunque parece que, en Cristo, es Dios quien resucita al hombre–. Esta oscuridad doctrinal puede estar encubriendo otros problemas relativos a su idea de la composición de Cristo encarnado. Prefiere, además, apoyarse en citas del Antiguo Testamento de exégesis ambiguas, con tal, quizá, de eludir otras más adecuadas, pero también más comprometidas, que le obliguen a manifestar su negación de la *salus carnis*. Por lo demás, en lo antropológico, tocante a la resurrección de la carne material, sus afirmaciones al respecto se deslizan hacia profesiones de fe poco precisas acerca de la resurrección; se siente muy cómodo navegando por el inespecífico concepto de la resurrección futura. Con todo, parece que dicha resurrección futura no afecta al cuerpo material. Conceptos como el paulino de la justificación, no están presentes en su pensamiento acerca del objetivo por el que Cristo resucita. La justificación, en nuestro autor, es un tema vinculado exclusivamente al esfuerzo ascético. Por último, existe para nuestro autor una resurrección en esta vida, fruto de la muerte al pecado y relacionada con la vida de la gracia (inhabitación), que experimenta el cristiano por imitación de Cristo, que padeció y resucitó por amor al hombre (*Tract.3.49.4s.*). Es probable que esta resurrección sea algo más que una primicia de la que se produce al final de la vida intramundana del cristiano.

95.futuri forma: la tradición patristica, apoyada en *Rom.5.14* (Sabat. *Adae, qui est forma futuri*, gr. τύπος τοῦ μέλλοντος), aplica la fórmula *forma futuri* a Adán como figura de

Cristo, reflejando la máxima paulina de que, si todos murieron por la culpa de Adán, todos fueron vivificados por los méritos de Cristo (*cf. Ambr.Expl.Psalm.45.16.2, Aug.Ep.157.3, Ambrosiast.Rom.5.14, Prosp.Aquit.Sent.331.4, Hier.C.Pelag.2.4, 3.18*). No abundan ejemplos en los que la cita de Pablo sea aplicada propiamente a Cristo. Uno de ellos los encontramos en Agustín, para quien Cristo es *forma futuri* en la medida en que quienes nacen de él son partícipes de su justicia (*Aug.C.Iul.Op.Imp.6.1557 attende christum, quem legisti esse formam futuri*). Nuestro autor designa a Cristo como imagen o figura del futuro de los hombres (*uenientibus ad se*), a los que les está reservada la vida eterna por la resurrección del propio Cristo.

- 96.**totus in patre et pater in ipso**: la expresión evoca dos versículos de Juan: *Jn.14.11 Sabat. ego in Patre et Pater in me est*, y *Jn.17.21 Sabat. ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me, et ego in te*. Aunque fórmulas similares a la de Prisciliano, que añaden el refuerzo *totus*, sirven para expresar la unidad de substancia entre el Padre y el Hijo (*Ambr.Luc.7.2671 unus autem est, si non diuidatur, sed totus in patre, totus in filio sit*) y la no subordinación del Hijo al Padre (*Phoebad.C.Arian.12 ipse totus in patre sit*), nuestro autor parece reforzar con ella sus tesis monarquianas.

Marcelo de Ancira, de pensamiento modalista, se basa en un testimonio similar, *Jn.1.19* (“el Padre en mí y yo en el Padre”), para concluir que el Verbo no está fuera de Dios, o sea, que no se distingue en persona del Padre (*Euseb.C.Eccl.Theol.2.19*).

De todo esto se puede deducir que nuestro autor no afirma explícitamente que el Verbo está junto a Dios, el Padre (*cf. Jn.1.1*), idea fundamental para los partidarios del Logos y para quienes hacen distinción de personas en la Trinidad. Prisciliano sólo entiende que el Verbo está *totus in Patre et Pater in ipso*, pues tanto el Verbo como el Padre son una sola substancia y, además, no hay distinción personal entre ellos.

- 97.**gloria in excelsis deo et pax hominibus in terra bonae uoluntatis**: no hay duda del origen lucano de la cita, pero nuestro texto no mantiene el orden que presentan, ni el texto griego, ni el común de las traducciones latinas (*cf. Lc.2.14, Sabat. gloria in altissimis Deo, et pax in terra hominibus bonae uoluntatis*, gr. Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας). La inversión del orden en los elementos de la fórmula *in terra hominibus* que se observa en nuestro pasaje invita a pensar en una asociación consciente de *terra* con *bonae uoluntatis*, aspecto que se aparta de los

testimonios habituales de la cita y que parece tener consecuencias en el sentido de la misma.

Existen dos paralelos en Optato de Milevi que pueden ofrecern alguna pista para valorar el sentido de la expresión *in terra bonae uoluntatis*. En el primer pasaje (*Parm.2.5.6*), el autor del libro contra el donatista Parmeniano exhorta al hereje a buscar la paz. Una paz que no va a encontrar si permanece en la vía de los pecadores y si su voluntad no se asienta en la ley del Señor (*cf. Salm.1.2 in lege domini fuit uoluntas eius*). A partir de ahí, el pasaje discurre por una serie de textos de la Escritura que hablan de diferentes lugares donde el Señor asienta su paz, de modo que *terra bonae uoluntatis* aparece relacionada con Sión (Antiguo Testamento) y con el pueblo de Dios (Nuevo Testamento). En el segundo pasaje (*Parm.4.4.1*), vuelve a animar al hereje a buscar la paz perdida en la disciplina de la Iglesia, a la que llama *terra bonae uoluntatis*.

A la vista de lo anterior, parece probable que Prisciliano haya modificado interesadamente la cita, de modo que quede realzado el concepto *terra bonae uoluntatis*, como en Optato, quien destaca así el concepto de la Jerusalén terrena, la Iglesia militante. Pero, ¿qué significa para nuestro autor “paz a los hombres en la tierra de la buena voluntad”? Será preciso poner en claro en qué medida queda restringido el ámbito de significación del sustantivo *terra*, pero, como punto de partida, lo que parece fiable es que la contraposición *in excelsis/ in terra* de nuestro pasaje y el especificativo *bonae uoluntatis*, a la luz también de la interpretación de Optato, impide que *terra* pueda tener un sentido literal.

Analicemos ahora el significado de *uoluntas*. En el *Tratado* quinto, en el que se presenta una exégesis sobre el relato de la creación del libro del *Génesis*, nuestro autor, entrando en el sentido espiritual de la lectura, exhorta a su comunidad: “preparad en vosotros el cielo y la tierra del Señor” (5.67.13). Y a continuación les insiste: *estote mihi terra uoluntaria* (5.67.14). El editor de los *Tractatus* no acierta a localizar la cita de la Escritura que emplea Prisciliano en el texto, y aventura *Ez.36.35*, aunque también apunta acertadamente, como paralelo formal, *Oros.Lib.Apol.33.1 (terram uoluntariam)*. No cabe duda de que, en este caso –gracias a las modernas bases de datos textuales–, la cita es *Ml.3.12* (Sabat. *eritis uos ut terra uoluntaria*; gr. ἔσεσθε ὑμεῖς γῆ θελήτη; *Vulg. eritis enim uos terra desiderabilis*). La traducción latina de θελήτη por *uoluntaria* y su sentido, “que agrada a Dios”, vienen atestiguados por Jerónimo (*Hier.Ep.129.2 legamus malachiam: beatos uos dicent omnes, dicit dominus, quoniam eritis uos terra uoluntaria, quae, significantius graece appellatur θελήτη, quam uel sancti desiderant*

uel quae placeat deo). Prisciliano está hablando de una tierra no material, una tierra que agrada a Dios; la interpretación corre en sintonía con Optato, anteriormente mencionado.

Retornando a nuestro texto, quienes reciben la paz no son todos los hombres, sino aquellos que, de alguna manera, están en relación con la “tierra que agrada a Dios” (*terra bonae uoluntatis*, según el sentido que da Jerónimo a *θελήτη*). La paz es el anticipo de la gloria de la que ellos participarán en la escatología final. Lo que *in excelsis* pertenece a Dios, al único Dios, Cristo glorioso (*totus in patre et pater in ipso*), se anticipa a los hombres como promesa cierta de su participación en la gloria de Dios (cf. Aug. *Serm.*193 *erimus et nos gloria in excelsis deo*) mediante la experiencia de la paz (cf. *Tract.*2.35.5 *catholicae pacis sequebamur quietem*).

En cuanto a la tonalidad monarquiana de la cita, parece que el autor pretende decir que en el texto de Lucas la gloria celestial no es participada por dos, el Padre y el Hijo, sino por uno solo, el único Dios. Esta cita viene a fijar la perspectiva monarquiana de la expresión *totus in patre et pater in ipso* (cf. § 96).

98. tria sunt quae testimonium dicunt in terra aqua caro et sanguis et haec tria in unum sunt, et tria sunt quae testimonium dicunt in caelo pater uerbum et spiritus et haec tria unum sunt in Christo Iesu: en esta cita de *IJn.*5.7.8 se inserta la famosa interpolación de *Vetus Latina* conocida por *comma* joánico. Se presentan a continuación, por su interés para el comentario, el texto latino de la edición de Beuron – el subrayado destaca la interpolación o *Comma*– y el texto griego de la edición de Nestle–Aland:

VetLat tipo C

tres sunt qui testimonium dicunt in terra ⁸*spiritus et aqua et sanguis et hi tres unum sunt in Christo Iesu* ⁷*et tres sunt qui dicunt in caelo pater uerbum spiritus et hi tres unum sunt*

griego (Nestle–Aland)

ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, ⁸τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν

La interpolación de la tríada celestial denominada *comma* (cf. *tres sunt qui testimonium dicunt in caelo, pater et uerbum et spiritus, et in christo iesu unum sunt*) aparece por primera vez en cuatro textos, de los cuales el primero podría ser éste de Prisciliano. El resto lo integran dos pasajes pertenecientes a un tratado sobre la Trinidad, de autoría incierta –quizá Eusebio de Vercelli– y, según algunos, de posible

origen hispano (Dattrino 1976: 120), recogidos en la edición de Bulhart (Ps.Euseb.Vercell.*Trin.*1.412, 10.397); y otro pasaje perteneciente al opúsculo contra el diácono arriano Varimado, atribuido a Itacio Claro, obispo de *Ossonuba* (cf. *CPL* 364, donde *Idacius*; var. *Ithacius*, cf. Sulp.Seu.*Chron.*2.47.3), o a Vigilio de Tapso (Ps.Vig.Th.*Varim.*1.5.14). De todos ellos, el más cercano al texto de Prisciliano, desde el punto de vista formal, es el perteneciente a la refutación contra Varimado, ya que, además de la tríada celestial, el pasaje cita los tres elementos terrígenos priscilianeos, aunque con leve modificación del orden: *aqua, sanguis et caro*.

Según los estudiosos, el *comma* se trata de una más que probable glosa marginal, inspirada en un pasaje de Pseudocipriano (*Rebapt.*15 y 19), que aparece en cierto momento de la tradición escriturística de *Vetus Latina* y que termina incorporándose al texto latino de la epístola joánica, afectando incluso a manuscritos griegos tardíos del Nuevo Testamento con clara influencia latina (cf. Ayuso Marazuela 1947).

El objetivo del presente comentario pretende ilustrar el sentido del pasaje de Prisciliano a la luz de sus paralelos patrísticos. Desde el punto de vista sintáctico, es claro que la cita –entiéndase, con la interpolación admitida ya como parte del texto escriturístico– presenta dos partes relacionadas de modo paralelo. Así lo indican los elementos comunes: por una parte *tria sunt quae testimonium dicunt* y por otra *haec tria*. También aparecen relacionados, si bien ya con elementos en contraste, de un lado *in terra* con *in caelo*, que establecen los ámbitos a los que se asignan los distintos elementos, y de otro lado, las dos series trimembres –la primera, *aqua, caro et sanguis*, pertenece al ámbito *in terra*; la segunda, *Pater, Verbum et Spiritus*, adscrita al ámbito *in caelo*–. En la última relación, el paralelismo del pasaje da pie al contraste de elementos: mientras el agua, la carne y la sangre *in unum sunt*, esta fórmula aparece ampliada –*unum sunt in Christo Iesu*– cuando se trata de la unidad del Padre, del Verbo y del Espíritu.

A la vista de esta disposición, surgen dos cuestiones respecto al sentido del pasaje. La primera es saber a ciencia cierta cuál es el sustantivo que está tras el pronombre en la expresión *in unum sunt*. Cabe pensar que el pronombre *unum* esté en género neutro. En ese caso, ¿cuál es el sentido de que tres realidades que dan testimonio en la tierra estén en una sola? Más aún, así entendido, ¿qué relación guarda el ‘tres en uno’ terreno con la tríada celestial? Téngase en cuenta que el texto de los *Tratados* acostumbra a utilizar el neutro como género sustitutivo de realidades abstractas o inmateriales, independientemente del género de los sustantivos que las designen. Sirvan

como ejemplos: 7.83.20 *imago et similitudo dei, quod estis uos*, 5.63.18 *hoc (sc. mundus) malum iudicant*. Lo mismo sucede para realidades personales espirituales: 1.13.16s. *illud esse quod fera dicitur, deum autem esse quod Christus Iesus est*, 1.18.5 *nihil aliud potest esse quam zabolus*, 6.81.12 *mensura hominis quod est angelus*. De ahí el uso, en esta cita, del neutro por el masculino en *tria* y *quae* (un procedimiento semejante en Aug.*Trin.*4.20 *pater et filius unum sunt ... spiritus sanctus unum cum eis est quia haec tria unum sunt*). Pese a todo lo dicho, es más probable que el empleo del neutro *unum* no responda a una cuestión de concordancia peculiar, sino que sea una fórmula para expresar unidad (cf. Tert.*Adu.Prax.*22.11 *cum duo masculini generis unum dicit neutrali uerbo, quod non pertinet ad singularitatem sed ad unitatem*).

Otra opción es pensar que el pronombre *unum* esté en masculino, ante lo cual parece lógico suponer que el sustantivo referente es Cristo, presente en el segundo miembro. Esta hipótesis nos lleva ahora a preguntarnos el sentido de la presencia en Cristo de tres elementos como el agua, la carne y la sangre y en qué medida dan testimonio en la tierra.

La segunda cuestión respecto al significado del pasaje surge ante la necesidad de saber cómo se relacionan los elementos terrenos con los celestiales. A nuestro entender, existen dos posibilidades razonables. Por un lado, se puede establecer una correlación individual entre los elementos de ambas ternas. Respetando la secuencia de los elementos, quedarían emparejados agua - Padre, carne - Verbo, y sangre - Espíritu. Ahora bien, cabe igualmente la posibilidad de pensar que los elementos sólo se relacionan por el número, tres en la tierra, tres en el cielo, y que la clave de sentido no está en el emparejamiento sino en un elemento externo común a ambas ternas. Desde esta óptica aparece de nuevo Cristo como el eslabón que las vincula.

Antes de continuar, es preciso poner de relieve que, dado el contexto de defensa o descargo del primer *Tratado*, los pasos argumentales que propone Prisciliano en su texto no son saltos en el vacío, ni a la hora de exponer su pensamiento (por ello resulta tan difícil la lectura de un texto tan ambiguo y sibilino) ni, sobre todo, en el empleo de las citas de la Escritura que sustentan sus afirmaciones dogmáticas. En virtud de esta situación, es razonable pensar que la versión de *1Jn.*5.7.8 que está manejando no debía resultar chocante en absoluto al tribunal que le juzgaba. Nuestro autor se puede permitir citar la epístola joánica con la interpolación de los elementos celestiales sin que ello perturbe los oídos de los *beatissimi sacerdotes*. Es más, puede que incluso la iglesia en Hispania considerara la hoy polémica cita como un argumento probatorio incuestionable

contra ciertas ideologías desviadas. Sirva como hipótesis justificativa de lo dicho el hecho de que, de los primeros pasajes que son testigos del *Comma*, tanto los textos sobre la Trinidad editados por Bulhart como el tratado contra Varimado, emplean *IJn.5.7.8* como argumento escriturario antiarriano (cf. Ps.Euseb.Vercell.*Trin.2.86*, Anonym.*Trin.10.265*, *Trin.11.1*, Ps.Vig.Th.*Varim.1.1.91*). Téngase en cuenta también la probable localización hispánica de todos ellos, mostrada más arriba (cf. p. 233).

Ahora bien, el que Prisciliano esté sirviéndose de materiales que inspiran confianza en el auditorio no implica necesariamente que también exista coincidencia en lo relativo a la interpretación y al mensaje final. A pesar de ello, dado que la cita joánica formaba parte significativa del acervo escriturístico de la época, como hemos visto, no estaría de más detener la mirada en las exégesis que de ella circulaban, con objeto de acercarnos en la medida de lo posible al sentido que le otorga Prisciliano.

En primer lugar, hemos de constatar con decepción que los primeros pasajes – arriba citados– que presentan la interpolación no aportan luz en este sentido. Ni siquiera el más cercano formalmente, el pasaje del tratado contra Varimado (*aqua sanguis et caro*), va más allá de insertar la cita entre una nube de testimonios para afirmar la unidad de naturaleza divina entre el Padre y el Hijo, sin menoscabo en la de éste, y la no procedencia en el tiempo del Hijo respecto del Padre. El contexto es, sin duda, antiarriano, como ya hemos mencionado, pero el pasaje no ofrece pistas en orden a la comprensión del texto de Prisciliano.

Es preciso recordar que estos autores citan como elementos terrenos el agua, la sangre y el espíritu. Aparte de los ya mencionados, el grupo de paralelos más elocuentes lo encabeza Euquerio de Lión (siglo V), quien en un pasaje de la opúsculo exegético dedicada a su hijo Salonio, plantea dos interpretaciones. La primera explicación para *tria sunt quae testimonium perhibent, aqua, sanguis, et spiritus* (*Jn.5.8*) que recoge Euquerio se apoya en dos datos que encontramos en el relato joánico de la pasión: Cristo en la cruz, tras inclinar la cabeza, entregó el espíritu (*Jn.19.31*); luego, traspasado su costado por la lanza, salió sangre y agua (*Jn.19.34-35*). Con esta base escriturística, afirma Euquerio, algunos piensan que el agua significa el bautismo, que la sangre simboliza el martirio de la crucifixión, y que el espíritu se refiere al propio Cristo que transita al Señor por el martirio:

Eucher.*Instr.1.181.1717*

Quidam ergo ex hoc ita disputant: aqua baptismum, sanguis uidetur indicare martyrium, spiritus uero ipse est qui per martyrium transit ad Dominum.

Parecida interpretación aparece ya recogida por Ambrosio, con una referencia clara a la resurrección:

Ambr.Exp.Luc.10.473

tres enim testes sunt, aqua, sanguis et spiritus, aqua ad lauacrum, sanguis ad pretium, spiritus ad resurrectionem.

Interesa dejar claro que en esta primera exégesis no aparece referencia alguna a los tres testigos celestes.

Pero, después de ésta, Euquerio recoge otra explicación (*interpretatio mystica*) de la que también se limita a dejar constancia, sin manifestar su adhesión: muchos entienden este pasaje como símbolo de la misma trinidad que, al parecer, da perfecto testimonio de Cristo, de modo que el agua indica al Padre (con apoyo de *Jer.2.13*), la sangre a Cristo y con el espíritu se pone de manifiesto el Espíritu Santo:

Eucher.Instr.1.181.1719

Plures tamen hic ipsam interpretatione mystica intelligunt Trinitatem, eo quod perfecta ipsa perhibeat testimonium Christo.

Por último, Euquerio expone su propia opinión al respecto: en el evangelio aparecen otros lugares donde indiscutiblemente el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo dan testimonio de Cristo. Y aporta como ejemplo dos citas para cada una de las personas divinas (*Eucher.Instr.1.181.1724-29*).

El pasaje del agua, la sangre y el espíritu es motivo de exégesis en dos comentarios a la primera epístola de Juan, de época más tardía, procedentes del área irlandesa. En uno de ellos, el realizado por un anónimo irlandés, vuelven a aparecer las dos exégesis del texto de Euquerio. Destacamos, por su interés, la primera de ellas, que vincula, en la tríada terrena, el agua con el bautismo, la sangre con el martirio y el espíritu con la vida de Cristo. Sobre este último elemento, el irlandés ofrece una explicación algo más extensa, a saber, que el espíritu alude a

Scot.Anonym.IIoh.210s.

“la vida de Cristo, según la carne, que entregó por nuestra vida”.

La noticia de Casiodoro viene a confirmar la tendencia a interpretar en clave cristológica y a contextualizar en la pasión este versículo cuando aparecen solamente los elementos terrígenos. Concretamente al pasaje del evangelio de Juan en el que, como efecto de la lanzada, del cuerpo muerto de Jesús salió al punto sangre y agua:

Jn.19.34 en cf. Cassiod.Compl.IIoh.10.1373

cui rei testificantur in terra tria mysteria: aqua, sanguis et spiritus, quae in passione Domini leguntur impleta: in coelo autem Pater, et Filius, et Spiritus sanctus; et hi tres unus est Deus.

Obsérvese cómo la fórmula *tria mysteria* de Casiodoro puede iluminar el enigma que se esconde tras el *tria sunt* de nuestro autor. También Casiodoro es ejemplo de la tendencia a interpretar los tres celestiales vinculados al tema de la unidad de substancia y la trinidad de personas en Dios cuando la cita presenta las dos ternas:

Cassiod.*Instit.*2.4.8

in essentia siquidem Diuinitatis monas intellegitur, in personis uero trinitas comprobatur; legitur enim in epistula Iohannis: Tria sunt quae testimonium perhibent, aqua, sanguis et spiritus.

Una muestra de que la terna *aqua, caro et sanguis* circuló durante siglos en las versiones que manejaban los hispanos puede ser la paráfrasis que nos ofrece Beato de Liébana en su libro contra Elipando:

Beat.*Adu.Elip.*1.26

Quis est, qui uicit mundum, nisi qui credit, quoniam Ihesus est Filius Dei? Hic est, qui uenit per aquam et sanguinem, Ihesus Christus; non in aqua solum, sed in aqua et sanguine et carne. Et Spiritus est, qui testificatur, quoniam Christus est ueritas, quia tres sunt, qui testimonium dant in terris: aqua et sanguis et caro. Et tria haec unum sunt. Et tres sunt, qui testimonium dicunt in caelo: Pater, Verbum et Spiritus, “¿quién es el que ha vencido al mundo sino quien cree que Jesús es el Hijo de Dios? Éste es el que viene por medio del agua y de la sangre: Jesucristo; no sólo en el agua, sino en el agua, la carne y la sangre. Y el espíritu es el que testifica, pues Cristo es la verdad, que son tres los que dan testimonio en la tierra: el agua la sangre y la carne. Y estas tres cosas son una sola. Y tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu”.

Sea cual sea la interpretación de los elementos terrígenos, lo cierto es que la tendencia a asociar en este versículo el misterio de Cristo, Dios y hombre, y el misterio trinitario del dios cristiano se extiende, al menos, hasta la Edad Media tardía:

Bonau.*Coll.Hexaem.*1.11

In iis tribus omnia miracula radicanur et cognitio deitatis et humanitatis sunt coniunctae. Non enim cognoscitur incarnatio nisi praecognita discretione personarum sabellius enim personas non distinguens habet necesse sentire patrem incarnatum et passum. Nec trinitas cognoscitur sine incarnatione quia etiam tres sunt qui testimonium dant in terra scilicet spiritus hoc est deitas aqua hoc est caro sanguis hoc est anima si autem trinitatem uis cognoscere sine incarnatione tunc non uis habere testimonium in terra sed tantum in caelo, “en ellos tres radican todos los milagros y se aúnan el conocimiento de la divinidad y el de la humanidad. En efecto, no se conoce la encarnación si no hay conocimiento previo de la distinción de personas, pues Sabelio al no distinguir las personas, necesariamente tiene que entender que el Padre se encarnó y padeció. Tampoco se conoce la trinidad sin la encarnación, pues son tres los que dan testimonio en la tierra, a saber, el espíritu, o sea, la divinidad, el agua, o sea, la carne, la sangre, o sea, el alma. Pero si quieres conocer la trinidad sin la encarnación, entonces no quieres tener un testimonio en la tierra, sino sólo en el cielo”.

Podemos concluir que no cabe ninguna duda de que los tres elementos celestiales de *1Jn.5.8.7* tienen un significado trinitario que es compartido por nuestro

autor. Prisciliano añade la puntilla *unum sunt in Christo Iesu*, lo cual favorece la interpretación de la cita en clave modalista. Respecto a los elementos terrígenos, transformados, a partir de *spiritus et aqua et sanguis*, en *aqua, caro et sanguis*, con sustitución de *spiritus* por *caro* y reordenación de la terna, parecen encerrar una referencia cristológica. Dada la lectura literal que el autor hace de los elementos celestiales, puede ser más adecuado conservar el mismo plano de interpretación para los terrígenos. Dichos elementos evocan el relato de la pasión, cuando el soldado abre el costado de Cristo (*caro*) “y al punto salió sangre y agua” (*Jn.19.34*), un pasaje de riquísima simbología que recuerda el nacimiento de la Iglesia y los sacramentos que la fundamentan, bautismo y eucaristía. El orden puede explicarse por motivos retóricos, de modo que el cuerpo de Cristo (*caro*) quede situado en el texto entre los dos fluidos que de él manan (*aqua, sanguis*). Téngase en cuenta que la vinculación de los elementos terrígenos con la pasión (aunque sin sustitución de *spiritus* por *caro*) está presente en algunas exégesis como la propuesta por Casiodoro, para quien el agua, la sangre y el espíritu son tres misterios en la tierra que alcanzan su plenitud en la pasión de Cristo. Desde la primera patrística, el pasaje de la lanzada forma parte del argumentario con que la Católica defiende la verdadera humanidad de Jesucristo (*cf. Iren.Adu.Haer.3.22.1*). Bien puede ser ésta la interpretación de los elementos terrígenos que Prisciliano hace en el pasaje joánico. Con ello, volveríamos a encontrarnos con una perspectiva cristológica que afecta, en nuestro autor, al modo de comprensión de Dios. Así, confluyen en Cristo dos unidades: la unidad divina, sin distinción de personas, que se manifiesta una en la naturaleza divina de Cristo (*haec tria unum sunt in Christo Iesu*), y la unidad indivisible de la humanidad de Cristo, simbolo visible de la unidad de Dios invisible. El triple testigo humano de la tierra y el triple testigo divino celestial. La plenitud de Dios da testimonio de la plenitud del hombre en Jesucristo.

CONDENA DE LAS HEREJÍAS. SIGNIFICADO DE PADRE E HIJO EN DIOS-CRISTO

1.6.10-17

*Et quia uultis nos ire per singula ut quod credimus eloquamur, /
 licet nostrum sit studere de uobis, tamen, quia secundum |
 institutum dei, qui, cum operibus quis esset ostenderet, |
 uoluit tamen quis esset a discipulis suis uel quis crederetur |
 audire: quia uultis etiam nos uobis probare quod nostis, ueniam |*

*petimus si aut adserentes fidem nostram aut distruentes ea, |
 quae ad deprauandas mentes infidelium error insinuat, latius |
 eloquemur. Illorum enim culpa est, qui, dum plura in Christi |
 homines mentiuntur, prolixius nos respuere ea, quae sibimet |
 ipsis obiciunt, fecerunt.*

Introducción a 1.6.10-17

Este párrafo sirve por una parte de transición entre el exordio y el cuerpo central del tratado. Se repite *quia uultis* de la introducción y, de nuevo, los miembros del tribunal son citados como testigos de la inocencia del imputado (en la primera parte del exordio *in oculis uestris, ipsi nouistis*; ahora *nostis*). La astuta *captatio beneuolentiae* mediante la concesiva *licet ... studere de uobis*, al tiempo que cumple con la preceptiva clásica, pues muestra a un Prisciliano sometido, al menos formalmente, a la autoridad episcopal que ostentan sus jueces, implica también de modo subrepticio al propio tribunal en la declaración del autor. La manifiesta “admiración” doctrinal (*studere de uobis*) convierte a los miembros de tribunal en responsables, en cierta medida, de todo aquello que nuestro autor haya de mostrar.

Por otra parte, si en líneas anteriores el argumento de autoridad era el apóstol Pedro, que exhortaba a los cristianos a dar razón de su fe en medio de las maledicencias, ahora es el proceder del propio Dios Cristo (*secundum institutum dei*) el que justifica la apología de nuestro autor y exculpa de toda sospecha al que está declarando no por necesidad, sino por el empeño del tribunal (*quia uultis* aparece dos veces en este párrafo). Además, la aplicación de la imagen de Cristo y los discípulos resulta conscientemente ambigua, pues no queda claro, en apariencia, el reparto de papeles entre Prisciliano y los *beatissimi sacerdotes*.

En la coda final de esta parte, nótese cómo el hábil recurso a la generalización recompone el tono de sana intención del autor a base de proyectar la atención, mediante un procedimiento de *translatio* en relación de causalidad (Lausberg 1966[I]: 183s.), hacia los que atacan con sus mentiras, no a Prisciliano y sus secuaces, sino, por falsa sinécdoque, a los *Christi homines*.

En lo que concierne al sentido del pasaje, es preciso señalar, en primer lugar, lo que entendemos como un cambio de orientación en la intencionalidad del discurso. En una segunda fase del estudio, estableceremos tres niveles de interpretación: a) retórico, b) “eclesiástico” y c) exegético.

No es necesario recordar el contexto judicial que sirve de fondo al tratado, y la condición de los personajes que en él aparecen: el propio Prisciliano que, acusado, rinde cuentas de su fe, y el tribunal eclesiástico que se encarga de juzgarlo. El comienzo del párrafo nos remitiría de nuevo a este contexto (*et quia uultis*), tras el largo *excursus* de la profesión de fe (1.4.14-1.6.9). De hecho, la propia fórmula es repetición de lo expresado más arriba, y sirve de *memento* y de conexión con el hilo narrativo del exordio (cf. 1.3.12 *quia id uultis*). Ahora bien, si antes el autor se refería al requerimiento por parte del tribunal incluso con la palabra *confessio* (1.3.13), en este párrafo sólo emplea *eloqui quod creditur*. Obsérvese que se produce una degradación semántica de la acción verbal en orden a desviar el objeto del discurso. Podríamos decir que nuestro autor, mediante un procedimiento de hiperonimia (paso de *confiteri* a *eloqui*), transforma en una mera exposición, o tratado sobre la fe, lo que inicialmente es una declaración procesal acerca de la ortodoxia de su credo.

Esta interpretación que acabamos de proponer se sustenta en un argumento de mayor peso, en nuestra opinión. Fijémonos en la concesiva *licet nostrum sit studere de uobis*. Las palabras de Prisciliano pretenden ser, en el plano formal, una fórmula de modestia. Pero creemos que el autor, en el fondo, está transmitiendo otro mensaje. La subordinación de la concesiva a la causal que encabeza el párrafo permite establecer asociaciones de sentido entre *eloqui quod creditur* y *studere*, de modo que hablar de la fe acaba siendo, en realidad, un ejercicio de docencia. A esto contribuye el hecho de que la función sintáctica de los personajes acentúa el paralelismo en ambas oraciones: los receptores de la acción verbal son, en ambos casos los sacerdotes (*studere de uobis*; [sc. *uobis*] *eloquamur*) y el sujeto es Prisciliano (*eloquamur*; *nostrum sit* [sc. *nos*] *studere*). De ahí que el verbo de la concesiva, como hemos apuntado, nos descubra la clave para entender cuál es el verdadero sentido de *eloqui quod creditur*: a la luz de *studere*, *eloqui quod creditur* adquiere un claro sentido magisterial. Gracias a la disposición sintáctica, la tensión planteada entre el aprendizaje (*studere*) y la disertación sobre la fe (*eloqui quod creditur*) se resuelve con la prevalencia de la segunda sobre la primera. En cierta medida, se está afirmando que el personaje que debería representar el papel de discípulo, según la lógica humana –y según el parecer manifestado por el propio Prisciliano–, se convierte paradójicamente, por deseo expreso de sus propios maestros (*quia uultis*), en el maestro de los *beatissimi sacerdotes*. Valiéndose únicamente de la oración concesiva, Prisciliano consigue un cambio de orientación para lo que inicialmente se entendía como propio de una situación judicial en la que el acusado

declaraba ante los jueces. De modo sutil, sibilino, los miembros del tribunal son situados ante un nuevo escenario en el que se les asigna un papel radicalmente distinto, hasta el punto de que incluso podemos llegar a imaginarnos a los *sacerdotes* a los pies del que se ha convertido en su maestro gracias a su habilidad en el manejo de la palabra. El efecto de contraste sería aún más notable si, como piensan algunos estudiosos, el autor del tratado estuviera compareciendo bajo la condición de laico.

Este pasaje puede analizarse conforme a tres niveles de interpretación.

a) En un primer nivel de interpretación del pasaje hemos de considerar que, desde el punto de vista retórico, mediante la estructura principal que vertebra el texto, se busca la *captatio benevolentiae*. En efecto, dado que es el deseo del tribunal (*quia uultis*), el autor pide disculpas (*ueniam petimus*) si se extiende demasiado. Veintisiete páginas de la edición de Schepss se encargan de justificar el motivo de la disculpa.

b) El segundo nivel parte de la analogía que Prisciliano establece entre la situación en que se encuentran él y los *sacerdotes*, y la escena del evangelio de *Mateo* en que Jesús pregunta a sus discípulos acerca de su verdadera identidad. El pasaje de *Mateo* (16.13ss.) nos presenta a un Cristo maestro, preocupado por que sus discípulos comprendan quién es realmente: Dios uno, oculto en la condición humana. En principio, la lógica nos lleva a pensar que la intención del autor es aplicar la imagen de Jesús, enseñando a sus discípulos, al contexto aparentemente procesal en que se enmarca todo el tratado, de modo que correspondería a los *sacerdotes* ejercer su magisterio sobre el discípulo. Sin embargo, como hemos explicado anteriormente, se invierten los papeles: con la concesiva (“aunque lo nuestro es aprender de vosotros”) quienes por su condición de sucesores de los apóstoles serían los responsables de impartir doctrina se encuentran ahora en situación de aprender de Prisciliano. Además, este intercambio de funciones se opera según las leyes humanas, por propia voluntad de los *sacerdotes* (*quia uultis*), algo que nuestro autor deja bien claro repitiendo la expresión en dos lugares del pasaje. Ahora bien, si el hecho de que el inicialmente acusado acabe convertido en maestro de quienes deben juzgarlo resulta escandaloso, la cuestión se agrava cuando pretende, además, compararse ni más ni menos que con Cristo. El desconcierto queda resuelto cuando Prisciliano recurre al misterio de la fe: como intentaremos demostrar en el comentario pormenorizado, mediante la disposición del texto el autor justifica el cambio de papeles como procedente del designio divino (*secundum institutum dei*). Así pues, dentro de este segundo nivel de interpretación, Prisciliano plantea un escenario en el que, por designio de Dios, que actúa a través de la voluntad humana de los *beatissimi*

sacerdotes, y pese a que en el ánimo de nuestro autor no hay sino acoger las enseñanzas de los que considera maestros de la fe, son precisamente estos maestros quienes van a recibir las enseñanzas de su discípulo, en misteriosa analogía con el pasaje de *Mateo*. Las consecuencias que se derivan de dicho contexto se concretan en la concepción de Dios Cristo que el autor manifiesta en líneas posteriores.

c) El tercer nivel de interpretación parte de la alusión que hace nuestro autor al pasaje de *Mateo*. Como ya hemos dicho, la referencia al texto evangélico permite establecer paralelismos entre los personajes y sus funciones: la escena de Cristo docente, que enseña a sus discípulos su verdadera identidad, se percibe como una decisiva clave de interpretación, tanto para el contexto procesal en que se enmarca nuestro tratado como para los personajes que en él intervienen. De aquí se deriva que, al igual que Cristo muestra quién es (*quis esset ostenderet*) a sus discípulos, a Prisciliano se le asigna el papel de mostrar a los sacerdotes, con pruebas de la Escritura, lo que saben (*probare quod nostis*). La tarea de Cristo consiste en rescatar de la ignorancia a los apóstoles (*cf.*, vinculados a la exégesis de *Mateo*, *ostende nobis* en *Jn.14.8* y *non cognoscitis* en *Jn.14.9*). La misión de Prisciliano, *secundum institutum dei*, es lograr que aquello que los sacerdotes ya saben (*quod nostis*) lleguen verdaderamente a conocerlo (*cognoscere*) mediante una verdadera interpretación, espiritual, de la Escritura.

Para valorar en toda su profundidad este último aspecto, interesa ahora mostrar un aspecto del estilo expositivo de Prisciliano. En algunos pasajes nuestro autor ofrece el desarrollo de ciertos temas de forma entrecortada. Como las puntadas de hilo en una tela, que aparecen y desaparecen, así también nuestro autor va deslizándose el hilo de una idea a través de frases que van surgiendo, inconexas, en el discurso. Así sucede, por ejemplo, con el pasaje de *Mateo* al que alude Prisciliano en la *captatio benevolentiae*. La cuestión acerca de la identidad de Cristo (*quis esset*) queda fidejada hasta que, líneas abajo (1.6.21 *dicente Petro: tu es Christus, filius dei uiui*), encontramos la respuesta de Pedro en una de las citas que Prisciliano emplea para mostrar su particular concepto de la divinidad de Cristo (*cf.* § 117). Obsérvese que esta respuesta aparece en un bloque argumental que nada tiene que ver con el pasaje que estamos comentando. Con este procedimiento, se desvela al lector u oyente atentos un mensaje subrepticio, dispuesto parcialmente en cada uno de los párrafos afectados, cuyo contenido aparece manifiesto al analizar en conjunto los segmentos del hilván.

99.**quia uultis**: esta fórmula –que aparece en 1.6.10– da consistencia a todo el párrafo. El deseo del tribunal es la causa primera que motiva toda la exposición de nuestro autor. De hecho la hemos encontrado ya al principio del exordio (1.3.12 *quia id uultis*). En ambos casos, nuestro autor la emplea para despejar dudas sobre la verdadera intención del tratado, para enderezar –más bien desviar– el timón de la nave procesal por una ruta distinta a la que cabría esperar. De este modo, pretende lograr que el contexto, la *causa ecclesiae*, acabe siendo un pretexto y que el acusado deje de ser contemplado como reo. Además, la alusión directa a los miembros del tribunal mediante el verbo en segunda persona convierte de nuevo a los *sacerdotes* en responsables de una situación, en la que Prisciliano acaba convirtiéndose en maestro de sus maestros, a tenor de los objetivos que se propone con su exposición: defender la fe y condenar las herejías, y aducir testimonios probatorios acerca de la fe en presencia de quienes son oficialmente considerados guardianes de la ortodoxia.

100.**ire per singula**: entendido como una declaración de intenciones, introduce un formato estilístico, la condena de herejías identificadas nominalmente, que el autor parece abandonar a la mitad del tratado (1.23.9 *et quia longum est ire per singula, omnes hereses ... damnamus*). En el *Tratado* segundo aparece para introducir el breve *excursus* dedicado también a la condena de las herejías (2.38.3 *quamuis longum sit ire per singula*). La expresión *longum est* se emplea en la retórica clásica como fórmula de *praeteritio* (cf. Cic.*Verr.*2.4.135, *Sest.*12.9 *et al.*, Quint.*Inst.*10.1.118, etc.). La expresión íntegra parece tomada del apologético *Octauio* (Min.Fel.*Oct.*18.1). Los testimonios dan fe de un uso frecuente entre los escritores cristianos (Pont.Diac.*Vita.Cypr.*5.1, Zen.Ver.*Tract.*1.38, Petr.Chrys.*Coll.Serm.*96.46, Sulp.Seu.*Vita.Mart.*19.5, etc.).

101.**licet nostrum sit studere de uobis**: encontramos una expresión similar en el comienzo del exordio del *Tratado* segundo: *licet obtrectari non semper nocentium sit* (2.35.13). En nuestro pasaje aparece en paralelo con una fórmula de la primera parte de este exordio: *licet in oculis uestris sit omne quod uiuimus* (1.4.3).

102.**tamen**: a primera vista, parece que el adverbio (localizado en 1.6.11) está relacionado exclusivamente con *licet*. Ahora bien, la oposición que plantea *tamen* también explica los dos bloques encabezados por *quia uultis*. Mediante *tamen* se canaliza en el pasaje la reiteración de causales, de manera que el contenido de la causa (“queréis que hablemos

de nuestra fe”), que inicialmente quedaría sin cumplimiento por la intervención de *licet*, es reformulado a fin de que pueda llevarse a efecto. Dicho de otro modo: la voluntad de los *sacerdotes*, de ser un asunto difícil de realizar (dado el obstáculo impuesto por la concesiva), pasa a ser un motivo suficientemente válido para que nuestro autor decida cumplir fielmente el mandato del tribunal. En primera instancia, el autor se siente indigno de llevar a cabo el deseo de los *sacerdotes* (*licet nostrum sit studere*). Es preciso, pues, aportar nuevos argumentos para satisfacer dicho deseo. En la segunda causal vuelve a aparecer el mismo deseo, pero ya se aduce un nuevo argumento: *secundum institutum dei*. *Tamen* permite una segunda oportunidad para el cumplimiento de lo expresado en la causal *quia uultis*, en virtud de la cual nuestro autor hablará de su fe y condenará las herejías a lo largo del tratado. Parece, pues, que *tamen* está coordinando, al menos desde el punto de vista argumental, ambos bloques causales, y que introduce un motivo más fuerte para la conclusión (cf. Orlandini 1999: 199).

En la estructura profunda, la reiteración de las causales pone en evidencia el sentido siguiente: “ya que queréis que nosotros hablemos, aunque lo nuestro es aprender de vosotros, y, no obstante, es designio de Dios el que lo hagamos, pedimos perdón si nos extendemos”.

103. ***secundum institutum dei***: la expresión contrasta por proximidad con *nostrum sit*, pero al mismo tiempo pertenece sintácticamente al ámbito de *quia uultis*, líneas más abajo. El autor parece dar a entender que la oportunidad que se le presenta de ejercer su magisterio sobre los sacerdotes sobrepasa su natural y lógica disposición a someterse a ellos, y únicamente puede interpretarse como debida al designio misterioso de Dios.

Atendiendo a otra perspectiva, la expresión se relaciona sintácticamente no sólo con *uultis*, como ya hemos apuntado, sino con *qui ... uoluit*, en tanto en cuanto esta oración de relativo ejerce una función explicativa respecto de su antecedente *dei*. Desde la óptica de esta doble relación, descubrimos el querer divino como solución a la paradoja del magisterio ejercido sobre los obispos (*secundum institutum dei - uultis*) a la luz del pasaje de *Mateo* donde se manifiesta que es también el designio divino la clave que da solución al contrasentido de que Cristo pregunte a sus discípulos algo que ya sabe de antemano (*secundum institutum dei ... uoluit*).

Una fórmula paralela que aparece en los *Tratados* nos permite descubrir en el pensamiento del autor una radical oposición entre el designio divino y la voluntad

humana, en virtud de la cual los herejes realizan perversas interpolaciones en la Escritura (cf. *Tract.1.22.10 secundum institutum suum...*).

104.**cum operibus quis esset ostenderet**: esta concesiva ofrece un contexto, con el que el autor interpreta el pasaje de *Mt.16.13-18*, al que hacen alusión las líneas siguientes del pasaje que estamos estudiando. La tradición exegética entiende el texto de *Mateo* como uno de los episodios en que se pone de manifiesto la divinidad de Cristo. En algunos comentaristas aparece una contextualización para el pasaje evangélico cuya idea central es similar a la que subyace en la frase que estamos comentando. Según estos autores, la pregunta de Jesús viene vinculada a la afirmación de que los discípulos ya conocían o, al menos, ya habían tenido la oportunidad de conocer la naturaleza divina de Cristo. En una de las homilías de Juan Crisóstomo se lee: “cuando ya había hecho muchos milagros y les había enseñado muchas y elevadas doctrinas, cuando les había dado pruebas de su divinidad (θεότητος) y de su unión con el Padre, entonces es cuando les plantea esta pregunta” (Chrys.*Hom.Matth.54.1*, trad. Ruiz Bueno). La diferencia con nuestro autor es que, para el Crisóstomo, la *ostensio* de Cristo es concebida como parte de una secuencia de acontecimientos, como un paso previo a la pregunta que el maestro hace a los discípulos; de hecho, el antioqueno emplea una temporal introducida por ὅτε. No obstante, en el texto de Prisciliano, Cristo pregunta a sus discípulos por su esencia, no después de ponerla de manifiesto con sus obras, sino a pesar de que sus obras ya lo habían dejado claro; el hilo argumental en nuestro autor es similar al utilizado por Cirilo de Jerusalén. Para el obispo catequista, la prueba de la divinidad de Cristo la tienen los apóstoles antes de que se les pregunte. Sin embargo, Prisciliano y Cirilo difieren en que, según este último, son los propios apóstoles quienes, en el nombre de Cristo, realizan milagros como curar enfermos, expulsar demonios y resucitar muertos (Cyr.H.*Catech.11.3*).

Si avanzamos en la reflexión observamos que, en nuestro pasaje, la formulación de la *ostensio* como concesiva refuerza la idea de que las obras de Cristo son una más que evidente manifestación de su divinidad, hasta el punto de que parece innecesario, considerado desde la lógica, plantear a los discípulos la pregunta sobre quién pensaban los discípulos que él era. Añádase a esto que, para Prisciliano, el interés del pasaje de *Mateo* no estriba en lo que la gente creía acerca de Jesús, sino principalmente en quién era él. De hecho, la pregunta sobre la verdadera identidad de Cristo aparece en nuestro

pasaje antes de la cuestión sobre la opinión de la gente, contraviniendo el orden de la narración evangélica (*cf. quis esset, quis crederetur*).

Por ello cobra aún mayor importancia la objeción planteada en fórmula concesiva por nuestro autor: Cristo pregunta a sus discípulos quién era (*quis esset*, lin.13), a pesar de que, con sus obras, ya había dado muestras de quién era (*quis esset*, lin.12). La paradoja es evidente. ¿Qué sentido tiene, pues, la objeción de esta concesiva?

Fijémonos de nuevo en el pasaje de Cirilo de Jerusalén. Leemos en él que los discípulos, en las obras que en su nombre realizaban, tenían muestras sobradas de la divinidad de Cristo. Cirilo piensa que, con la pregunta acerca de la identidad del Hijo del Hombre, Cristo quería aprovechar para manifestarles la verdad, ante la posibilidad de que “conviviendo con el Dios unigénito de Dios, lo despreciaran como a un simple hombre”. Es comprensible que quienes no conviven con él lo confundan con algún hombre excepcional. “Pero vosotros, los apóstoles ... no deberíais ignorar a aquel por quien operáis milagros”, dice el personaje de Jesús dramatizado por el insigne catequista (*cf. Cyr.H.Catech.11.3*, trad. Sancho). En las anteriores palabras de Cirilo se contempla la posibilidad de que los apóstoles no comprendieran en profundidad a aquel con quien tan estrechamente convivían. Otros comentaristas de los Evangelios atribuyen a los apóstoles distintos niveles de conocimiento acerca del misterio de Cristo. Entre ellos, Agustín, que afirma que algunos apóstoles conocían a Cristo y que otros, como Felipe, no lo conocían (*Aug.Ioh.70.2*). No es preciso multiplicar pasajes en los que aparece la misma idea acerca del imperfecto conocimiento de los seguidores cercanos de Jesús. En cuanto al sentido de la concesiva, Prisciliano parece dar a entender que Cristo, a pesar de haber mostrado fehacientemente su verdadera identidad, desea verificar si los discípulos habían interpretado de modo correcto los signos de sus obras y si habían comprendido que, tras el velo de su humanidad, se oculta la divinidad. En el pasaje de *Mt.16.13ss.*, además, se pone de manifiesto –así se infiere, al menos, del comentario de Cirilo– que no todo el que está con Cristo comprende el misterio de su persona con la misma claridad.

Después de aventurar el sentido de la concesiva, se suscita una nueva pregunta: ¿qué sentido tiene en el contexto de nuestro pasaje la velada alusión a la ignorancia de los discípulos? Interesa, para resolver el enigma, abrir el foco de atención sobre la oración en la que está inserta la exégesis de *Mateo* que acabamos de comentar.

Compararemos, pues, el segmento que abarca la oración de relativo *qui, cum operibus quis esset ostenderet, uoluit tamen quis esset a discipulis suis uel quis*

crederetur audire, con la proposición *quia uultis etiam nos uobis probare quod nostis*. Recuérdese que ambas cadenas de texto están relacionadas mediante *secundum institutum dei*.

Pues bien, si establecemos relaciones semánticas entre ambas secuencias, la primera que salta a la vista es *uoluit / uultis*, de modo que, mediante el mismo verbo, aparecen conectados los respectivos sujetos: Cristo y los *sacerdotes*. A primera vista, el texto ofrece un sentido claro: Cristo había mostrado con sus obras quién era; pero, a pesar de todo, pregunta. Por su parte, los sacerdotes conocen (*nostis*). También ellos, a pesar de todo, preguntan.

Por otro lado, esta relación forma parte de la maniobra desorientadora que emplea Prisciliano para oscurecer, creemos, el verdadero sentido del texto. La siguiente relación semántica destacable es *ostenderet / probare*. En esta ocasión los sujetos cambian: se mantiene Cristo –la referencia inamovible de todo el texto–, pero los *sacerdotes* ceden su lugar a Prisciliano. La pareja de verbos pone ahora en conexión a Cristo, que muestra con obras, y a nuestro autor, que aporta pruebas o, mejor aún, muestra con pruebas de la Escritura.

Así mismo, se puede establecer relaciones entre los elementos que conforman los predicados respectivos de cada verbo. En primer lugar, los objetos: *quis esset / quod nostis*, desvelan que lo que Prisciliano se dispone a mostrar con pruebas de la Escritura a sus “discípulos” ocasionales no es otra cosa que la verdadera identidad de Cristo. Obsérvese que, en la primera parte del exordio, los sacerdotes eran conocedores de la vida de Prisciliano (1.4.12 *ut ipsi nouistis*, 1.4.3 *in oculis uestris*). En esta segunda parte, destacan los argumentos de carácter doctrinal.

En segundo lugar, las personas que resultan afectadas por las acciones: discípulos / *uobis*. La relación entre los discípulos de Cristo y los *sacerdotes* permite establecer, en cierta medida, una analogía entre los niveles de conocimiento de ambos grupos acerca de Cristo: igual que, en bs contextos anteriormente citados, Cristo pone de manifiesto la posible ignorancia de sus discípulos (*cf.* Cyr.H.*Catech.*11.3), el nivel de conocimiento de los *sacerdotes* es expresado por Prisciliano con el verbo *noscere* (*quod nostis*). Ciertamente, parece demasiado arriesgado inferir que Prisciliano está poniendo en duda el conocimiento que sobre Cristo tienen los miembros del tribunal, a partir de la analogía de personajes establecida entre los discípulos y los *sacerdotes*. Pero probablemente el lector llegue a una conclusión no muy distinta si tiene en cuenta el

valor primario que, como verbo de conocimiento, asigna Prisciliano a *noscere* (cf. § 108), frente a otros verbos del mismo campo semántico empleados en los *Tratados*.

105.**quia uultis**: explicamos este segundo *quia* (*uultis*) (1.6.14) como reiteración de *quia* (*secundum institutum dei*), por motivos de pérdida de la conciencia sintáctica y para lograr el efecto de contraste con el primer *quia uultis* (lin.11) mediante *tamen*. También los pronombres juegan a favor de este efecto: *quia uultis nos* / *quia uultis etiam nos*.

106.**etiam nos**: no se debe separar *etiam* de *nos*. Sin salir del primer *Tratado*, los ejemplos muestran que el *usus auctoris* es particularmente afecto a este tipo de adverbio focalizador: *etiam nunc* (1.3.12), *etiam ignorantibus* (1.4.5), *etiam daemones* (1.7.4), *etiam nobis* (1.11.26, 1.12.4), *etiam Balaam* (1.26.25). Interesa destacar que forma parte, como un detalle más, del juego tortuoso que practica Prisciliano, dando apariencia de humildad (“queréis que incluso nosotros [*etiam nos*] demos pruebas de lo que bien sabéis”), en la línea del “lo nuestro es aprender de vosotros”. El focalizador *etiam* puede estar afirmando la línea de la falsa humildad (“hasta nosotros, que somos tan indignos de hacerlo”), o puede estar haciendo alusión a los anteriores libros, firmados al alimón con Tiberiano y Asarbio, con lo cual tendríamos también un caso de falsa humildad, pero esta vez mezclado con una situación externa al texto, relativa, probablemente, a la jerarquía de la secta. Quizá cuando Prisciliano protagoniza este juicio no era su cabecilla visible por no ser aún obispo, como apuntan algunos (Chadwick 1978: 73, quien sustenta su conjetura también en *Tract.1.33.10 ad fratres uestros*).

107.**probare**: aunque la reiteración del verbo recoge formalmente lo antedicho al comienzo del tratado (cf. 1.3.12 *cuncta docmata quae contra Christum ... damnata ... et probata quae pro Christo*), su significado es distinto. Del valor sancionador, dentro del ámbito procesal, que anteriormente se ponía de manifiesto por su cercanía con *damnare*, pasa ahora al campo de la *probatio*, mediante la presentación de evidencias. Además, el objeto de la acción recaía sobre personas ajenas a la causa (*cuncta docmata*). En cambio, en este pasaje, nuestro autor se compromete a presentar pruebas escriturísticas respecto a un asunto que afecta al propio tribunal (*quod nostis*). Obsérvese que nuestro autor se sirve de la polisemia de *probare* para contribuir a la sutil transformación de una causa judicial en un ejercicio de exégesis teológica. En los *Tratados* considerados de descargo, los tres primeros del corpus virceburguense, el léxico prisciliano ofrece otros

testimonios pertenecientes al campo semántico de la demostración, tanto para la forma verbal *probare* (2.42.25, 2.43.5) como para su derivado *probatio* (2.42.21, 3.47.17, 3.53.13; para el valor íntegro de *probare*, cf. § 10).

108.**quod nostis**: la expresión es particularmente frecuente en Agustín, sobre todo en las *Enarrationes*. En ellas aparece, a simple vista, como una fórmula propia del discurso. Sin embargo, se percibe en algunos casos una intención docente que va más allá de lo meramente formular. Por ejemplo, en el comentario al salmo 149 exhorta Agustín a su auditorio: *adestote, ut agnoscatis quod nostis* (*Enarr.*149.14). El contexto del pasaje permite deducir que el de Hipona está aludiendo, con esta frase, a uno de sus temas predilectos acerca del conocimiento. Para Agustín –que también en este asunto se inspira en el neoplatonismo– el conocimiento supone algunas veces un proceso de recuerdo, de poner en evidencia lo escondido en la memoria. El maestro debe limitarse a suscitar los recuerdos ínsitos en la memoria de los alumnos (cf. Aug.*Enarr.*61.7 *dicam ergo quod agnoscatis, quod adprobetis; commemorabo quod nostis; non docebo quod ignoratis*). Distinguimos aquí dos procesos diferenciados para el de Hipona: *agnoscere* y *noscere*. El segundo de ellos opera en el alumno en fase previa al concurso del maestro. La tarea de éste consistirá en encargarse de que, lo que el alumno sabe, llegue a conocerlo, de que lo que reside en la inconsciencia, diríamos con términos freudianos, pase al nivel de la consciencia.

La distinción de significados entre *agnoscere* y *gnoscere* que se observa en Agustín nos lleva a indagar si se produce algo parecido en Prisciliano. Como punto de partida, interesa destacar que, en los *Tratados*, los verbos relativos al conocimiento son, por lo general, equivalentes. Podemos afirmar, no obstante, que nuestro autor manifiesta una clara tendencia a emplear *noscere* y *scire* cuando se trata de sujetos que no pertenecen a la secta. En cuanto a los miembros de la comunidad priscilianista, aunque también aparecen como sujetos de estos dos verbos, su situación no queda limitada a ellos, sino que también son agentes de otros verbos como *agnoscere* y *cognoscere*.

De modo particular, *nosco* aparece en los *Tratados* en contextos que tratan del conocimiento de datos o noticias perceptibles por los sentidos. Así, los *beatissimi sacerdotes* conocen la vida de Prisciliano, y saben de su conversión, como hemos visto en pasajes anteriores (1.4.12 *ut ipsi nouistis*). En el *Tratado* segundo, nuestro autor alude al conocimiento que Dámaso tiene acerca de la vida de los obispos Higino y Simposio (2.40.2 *quorum uitam ipse nouisti*). El verbo *noscere* aparece, además,

relacionado con la enseñanza de los pastores de la Iglesia, concretamente con las disposiciones disciplinares emitidas por el obispo de Roma (2.43.9 *nouimus et ex uobis discimus, quid deceat sacerdotes*). Podemos clasificar dentro de este grupo incluso el conocimiento del símbolo, que adquiere el cristiano en orden a la profesión de la fe (3.48.23 *si fidem nossent, extra symbolum nil tenerent*).

Del análisis de estos ejemplos se deduce que cuando nuestro autor emplea *noscere* se está refiriendo a un nivel muy básico y elemental de la actividad cognoscitiva o intelectual. Aplicado al ámbito de la fe, Prisciliano emplea *noscere* para un nivel de conocimiento espiritual que resulta suficiente para no caer en el error, como acabamos de ver en la última cita, pero que, sin embargo, no permite a los conversos un avance espiritual satisfactorio. Como mucho, alcanzan a conocer la maldad de su pecado. Así se puede leer en un pasaje en el que *noscere* aparece contrapuesto a un conocimiento superior, expresado en el texto con *intelligere*: *facilius est peccatorum suorum mala nosse quam dispensationem diuinae in se intelligere* (10.100.12). Quien, por el contrario, conoce el fundamento de la vida a la que ha sido llamado y no actúa en consecuencia, permanece en su pecado y no merece el calificativo de feliz (*cf. id quod primum fuit nouit et ita non fecerit* en *Tract.7.82.11-13*).

Noscere aparece también en contextos de conocimiento de la Escritura. Con este verbo, nuestro autor indica un acercamiento muy primario al contenido de los textos sagrados, que alcanza, todo lo más, a la comprensión de su materialidad. En el pasaje que sigue al que estamos comentando, nuestro autor emplea el verbo *noscere* para dar a entender que de todos es conocido el testimonio de los demonios en el *Evangelio* (1.7.2 *positum nouimus*), como un dato muy elemental que está al alcance de todo creyente. Igualmente pertenecen al ámbito de *noscere* enseñanzas fundamentales, basadas en la Escritura, que todo cristiano ha de manejar desde los inicios de su vida en la Iglesia. Así, *te unum deum in omnibus nouimus* (11.104.5). En otro pasaje que confirma esto el verbo aparece reforzado, precisamente, con *scire*: *scimus et nouimus* (1.20.6; obsérvese el aumento de la función impresiva, mediante la sustitución por *agnoscimus*, en 11.105.19). Existen, por el contrario, lugares de la Escritura en los que se hace imposible una lectura literal. En el primer *Tratado* vemos cómo la interpretación “a la letra” del texto sagrado que, según Prisciliano, practican herejes y cismáticos los convierte en hijos del diablo y por culpa de tan necia práctica caen en el necio error de creer que el Maligno adopta realmente las formas con las que es representado por el escritor inspirado (*cf. infelices ipsi nosse* en su contexto: *Tract.1.24.10-25.13*).

Volviendo al comienzo, es significativo que a los personajes no pertenecientes a la secta se les asigne únicamente el verbo *noscere*, entendido éste como una actividad intelectual muy primaria, muy básica, independientemente de cuál sea el objeto de conocimiento al que se aplique.

Por todo lo apuntado respecto al empleo de *noscere* en los *Tratados*, parece justificado pensar que, en nuestro pasaje, la expresión *quod nostis* hace referencia a un conocimiento muy simple o básico –quizá insuficiente para un eclesiástico– de la Escritura o de las verdades de la fe, que alcanza poco más allá de su materialidad. Si descendemos al detalle, podemos interpretar que los *sacerdotes* saben que Cristo es Dios, como también lo saben los demonios, quienes incluso lo confiesan, y su testimonio aparece en la Escritura. Pese a lo que saben –con atrevimiento aventuramos intenciones ocultas en nuestro autor–, no conocen realmente lo que ello significa e ignoran la trascendencia que tiene para la fe erudita.

109.adserentes ... distruentes: la oposición *adserere* / *distribuere* aparece atestiguada ya en Tertuliano (*Adu.Marc.*4.463.13). Ambos términos forman parte del acervo léxico empleado en la controversia cristiana (cf. *Ambr.Exam.*4.4.17, *Ambrosiast.Rom.*5.5, *Ps.Clem.Recogn.*8.6.8, etc.). En la primera parte del exordio aparece la oposición *probare* / *damnare* (1.3.11-12), que trae aparejada *pro Christo* / *contra Christum*. De modo análogo, en el pasaje que nos ocupa, se presenta, vinculada a *adserere* / *distribuere*, la pareja de opuestos *fides nostra* / *infidelium error*.

110.latius eloquemur: el verbo en futuro (cf. “futuro potencial” en Bassols 1987(A): 300) aporta valor eventual a la condicional. La expresión *latius loqui* es un tecnicismo propio de la retórica (cf. *Cic.Fin.*2.6.17, *Quint.Inst.*1.5.5), con algunos ecos en la literatura cristiana a partir del siglo IV (*Ambrosiast.Rom.*3.9, 4.8, *Quaest.*107, *Hier.Tr.Psalm.*147.160).

111.Christi homines: como equivalente de “cristiano”, la expresión menudea en autores de la época (cf. *Sulp.Seu.Dial.*1.11.2, *Firm.Err.*24.3 *homo religiose*, *homo Christi*, *Ambr.Psalm.*36.37.3 *homo ergo in Christo ... homo Christi*). Probablemente sea una referencia tácita a Prisciliano y a sus seguidores. Como fórmula equivalente en los *Tratados* encontramos *Christianus homo* (3.51.18).

112.**prolixius**: la expresión está relacionada con *latius eloquemur*. Pertenece al lenguaje hiperbólico propio de la controversia, que el autor no duda en emplear, amparándose en la intención de vencer a la herejía. En un contexto similar, encontramos en el *Tratado* tercero la expresión *ex abundantia contra diuersas hereses uincendi locus* (3.49.16). Siempre que sea para aniquilar la mentira está justificado, para nuestro autor, este tipo de excesos, máxime cuando también el adversario miente hasta con desmesura (*cf.* en nuestro pasaje *plura ... mentiuntur*).

113.**mentiuntur**: en los *Tratados*, el falseamiento de la realidad se atribuye tanto a los filósofos en sus escritos (3.47.22), como a Hidacio de Mérida en los informes que aporta al obispo Ambrosio de Milán (2.41.3). También la mentira es patrimonio común de quienes, en nuestro pasaje, vituperan a los *Christi homines*, y de la herejía curiosamente designada por nuestro autor con el nombre de Homuncionita (*cf.* § 391).

CONDENA NOMINAL DE LAS HEREJÍAS

Introducción a 1.6.19-1.23.21

Las siguientes páginas (1.6.19-1.23.21) aparecen trufadas con nombres de herejías notables, muchas de ellas presentadas con la fórmula *anathema sit*: patripasianos (1.6.19), novacianos (1.7.8), nicolaítas (1.7.24), maniqueos (1.22.13), de nuevo nicolaítas (1.23.4), ofitas (1.23.7) y, agrupados, saturninos, novacianos (una vez más), basilidianos, arrianos, patripasianos (por segunda vez), homuncionitas, catafrigios y borboritas (1.23.13-16).

Además de estos nombres, nuestro autor lanza anatemas contra los que practican lecturas incorrectas de los animales de la Escritura (1.7.26-8.1) y contra quienes veneran a demonios como Saclas, Nebroel, Samael, Nasbodeo y Belial (1.17.29s.). Pero el anatema que más se repite es para quien niega la encarnación de Cristo Jesús (como anteriormente en 1.7.20, ahora en 1.21.21s., 1.31.2-5), o bien la pasión y crucifixión de “Cristo Dios hijo de Dios” (1.22.1-4). Este apartado termina con la condena más destacada de todas, destinada a su oponente Itacio (1.23.22-24.6), a quien califica de hechicero (*maleficus*) en su acerba censura (*non solum anathema maranatha, sed etiam gladio persequendus est*).

Tres de las condenas nominales de las arriba citadas –patripasianos, novacianos, nicolaítas– preceden al amplio apartado de los animales en la Escritura. Los estudiosos, basándose en la premisa de que, si Prisciliano ataca estas herejías, es porque está defendiéndose de acusaciones con ellas relacionadas, intentan elaborar hipótesis muy meritorias, pero no plenamente satisfactorias. Algunos piensan, por ejemplo, que la respuesta escriturística que ofrece Prisciliano a la acusación de patripasianismo (*Tract.* 1.6.21-27) demuestra la falta de formación teológica de nuestro autor (Chadwick 1978: 126ss.). ¿Cómo entonces se le imputa una ideología que ni siquiera el propio Prisciliano conoce bien? Otros estudiosos piensan que algunas de estas herejías que se mencionan tienen nada que ver con Prisciliano y que son cortinas de humo entre las que se difuminan los asuntos que realmente son objeto de controversia (Burrus 1997: 402s.).

De todo lo dicho en el párrafo anterior, nos parece útil, para la comprensión de conjunto del tratado, la hipótesis de que nuestro autor está respondiendo, en alguna medida, a acusaciones previamente formuladas por sus adversarios. Pero también creemos que lo hace de un modo taimado, con la intención de confundir al oyente, o al lector, denostando con cada herejía nominal no el pensamiento que puede estar en connivencia con sus ideas, sino aquello que, aparentemente, es lo más llamativo de cada ideología.

En el primero de los puntos de defensa, nuestro autor no condena al patripasianismo (esto lo hará expresamente en el *Tratado* segundo), sino a quienes lo acusan de pertenecer a este grupo de sectarios. El problema reside, no en el patripasianismo, sino en quienes, como los teólogos del Logos, separan las personas del Padre y del Hijo (*cf.* § 114). Para nuestro autor, en Dios no existe preeminencia del Padre, como defienden los monarquianos, sino que los tres modos distintos de Dios (Padre, Hijo, Espíritu Santo) deben ser entendidos sin que sea necesario establecer jerarquías, pues el hecho de jerarquizar puede suponer, *de facto*, admitir distinción de personas. Prisciliano se encuadra así en la línea del pensamiento que podría calificarse como modalismo de segunda generación (*cf.* § 115). Por ello, la respuesta de nuestro autor es, en apariencia, plenamente ortodoxa: el Padre no sufre en la cruz, como dicen los patripasianos. Ahora bien, analizando los fundamentos escriturísticos de la argumentación de Prisciliano contra el monarquianismo, éstos denotan una perspectiva modalista de la relación entre Padre e Hijo (*cf.* § 119).

En su anatema contra el novacianismo, el tema del bautismo reiterado es la excusa que da pie a nuestro autor para distanciarse de una secta con la que se le había

asociado, debido, probablemente, a posiciones intransigentes o radicales del grupo de Prisciliano –como se puede deducir de su práctica del *sanctimonium*, o de cierta concepción de la virginidad–, que le hacían acreedor de la misma suerte que quienes, como los cátaros de Novaciano, se negaban a admitir las segundas nupcias (cf. §§ 126 y 129).

Nuestro autor concluye con una respuesta evasiva para alejarse, una vez más, de los dos asuntos que realmente son la causa de la acusación (cf. *Tract.*1.7.17-23), y condena a quienes niegan la encarnación. Desde la perspectiva del *diōs* que se hace hombre, nuestro autor afirma su fe frente a novacianos y patripasianos. En efecto, la encarnación forma parte del plan salvífico de Dios y es una opción para todos los hombres, justos y pecadores (respuesta al problema ficticio del bautismo en los novacianos) y, así mismo, es la manifestación definitiva de Dios a los hombres por medio de su hijo Jesucristo (réplica evasiva al asunto de la no distinción de personas en Dios, que subyace en la acusación de patripasianismo).

Con la condena de los nicolaítas creemos que sucede algo similar. Prisciliano trae al texto esta secta citada por el Apocalipsis de Juan no como un problema específico de un grupo herético particular, sino considerando a los nicolaítas como paradigma de los que practican la idolatría. Para nuestro autor, la huella de los nicolaítas no ha desaparecido. Permanece en quienes no saben interpretar adecuadamente los animales de la Escritura, los espíritus que animan los planetas (subyace quizá una concepción como la de Orígenes, para quien los elementos celestes tienen espíritu) y los demonios.

1.6.19-7.7.

*Anathema enim sit qui Patripassianae /
heresis malum credens catholicam fidem uexat, cum scribtum sit /
dicente Petro: tu es Christus, filius dei uiui, et alibi: /
qui habet filium, habet uitam, qui non habet filium, /
non habet uitam, et iterum ipso dicente: ego et pater /
unum sumus, adque alibi: ego in patre et pater in me; /
ad cuius rei testimonium accessit etiam in euuangelio daemniaca /
confessio dicens: tu es Christus filius dei; quid //
uenisti ante tempus perdere nos? Quod ideo positum /
nouimus, non quod daemonum testimonium deus uellet, sed ut /
homines ad imaginem et similitudinem dei facti deterioribus /
tormentis obligarentur, si ista nescirent, quae etiam daemones /
confitentur. Nobis autem unus deus pater, ex quo /
omnia et nos in ipso, et unus dominus Iesus Christus, /*

per quem omnia et nos per ipsum.

114. **qui Patripassianae heresis malum credens catholicam fidem uexat:** una fórmula construida con materiales léxicos semejantes la encontramos líneas arriba: *in nos, credens male alteris, inueniabili errore peccaret* (1.4.6). Por otra parte, en el segundo *Tratado*, Prisciliano hace uso de la expresión *quis enim potest catholicis auribus Arrianae heresis nefas credere* (*Tract.2.387s.*). Mediante el cotejo de ésta con la frase que nos ocupa, se descubre que la estructura *Arrianae heresis nefas credere* resulta equivalente a *Patripassianae heresis malum credens*. Ambas expresiones se encuentran adscritas a la herejía que da comienzo, en cada tratado, al apartado de refutación de las herejías. Pertenecen, además, a frases que comparten la referencia a la catolicidad y dependen del verbo *credere*.

La herejía, considerada como un mal, aparece ya en Tertuliano (*Praescr.5.1-3*). El hecho de que precisamente la patripasiana sea la primera herejía condenada nominalmente en el tratado, pone de manifiesto la polémica que suscitaba esta desviación trinitaria, no sólo en el pensamiento de Prisciliano y de sus seguidores, sino incluso en el contexto doctrinal de la Hispania de finales del siglo IV. En un artículo sobre la crisis arriana como origen de la reflexión teológica en Hispania, Simonetti establece la hipótesis de que la revisión de Gregorio de Elvira y su segunda edición del *De fide* viene motivada por una especial sensibilidad hacia el peligro del sabelianismo en algunos ambientes ortodoxos de Hispania, sensibilidad que no es normal, por esa época, en un Occidente tan polarizado contra el arrianismo. Los hechos que justifican dicha sensibilidad antisabeliana son, según Simonetti, los siguientes: a) los postulados teológicos que se dejan entrever en el *De Trinitate fidei catholicae*, anónimo de la escuela priscilianista, b) la acusación vertida por Orosio en su *Commonitorium* (*Trinitatem autem solo uerbo loquebatur; nam unionem absque ulla existentia aut proprietate asserens sublato "et" patrem, filium, spiritum sanctum hunc esse unum Christum docebat*), c) los anatematismos 24 del primer Concilio de Braga y d) este ataque contra el patripasianismo que estamos estudiando (para un completo elenco de fuentes que confirman el modalismo de Prisciliano, cf. Escribano 2005: 144s.). La intuición del conspicuo estudioso, en lo que concierne a la ideología sabeliana o monarquiana de Prisciliano, queda plenamente confirmado por Orbe en 1981, asunto al que ya se ha hecho referencia (cf. § 86). El artículo de Simonetti, en fin, establece una relación de causa - efecto entre el sabelianismo de Prisciliano y las sospechas que

suscitaron ciertas formulaciones del tratado de Gregorio de Elvira en su primera redacción. De hecho, el Iliberritano se vio en la necesidad de corregir, en una segunda edición, pasajes en los que parecía no haber dejado suficientemente clara la distinción personal entre el Padre y el Hijo.

La segunda redacción del *De fide*, a la vista de las posibles causas que la motivaron, permite suponer que la reflexión teológica antiarriana, en Hispania, se desarrolló juntamente con una notable prevención frente a posiciones doctrinales de carácter modalista. Según el estudioso italiano, esta sensibilidad viene confirmada, más tarde, por la *Apotheosis* de Prudencio (vers. 178s. *Cede, profanator christi, iam cede, sabelli, / depositorque patris natique insane negator. / Nonne patrem uiolas, dum natum scire recusas?*). No es incongruente la insistencia del poeta en distinguir a los patripasianos de los sabelianos. El hecho de combatir este tipo de herejía, pese a que es absolutamente opuesta a la arriana –cuya presencia estaba aún viva en Occidente–, puede significar, para Simonetti, que a finales del siglo IV el sabelianismo era considerado en Hispania un peligro real y actual (Simonetti 1974: 144-147).

- 115.**Patripassianae heresis:** el monarquianismo, o modalismo, afirma una única persona divina, que se manifiesta según diferentes funciones o modos. Los monarquianos de primera generación, representados por Práxeas y Noeto, afirman que el Hijo se identifica con el Padre, y que éste, en la encarnación, se había hecho Hijo. Uno de los inconvenientes que los autores eclesiásticos plantean contra esta doctrina es que, si el Hijo se identifica con el Padre, entonces es el Padre quien sufre la pasión y muere en la cruz. Por este motivo, ideologías monarquianas como las de Práxeas y de Noeto reciben el nombre de patripasianismo (*cf.* por ejemplo Orig.*Fragm.Tit.*1304). Téngase en cuenta que semejante vocablo expresa el tono de vituperio que acompaña a este tipo de controversias. Una segunda fase del modalismo es denominada genéricamente sabelianismo, aunque los datos que conservamos de otros autores adscritos a esta doctrina sean más precisos que los relativos a la ideología del propio Sabelio. Para salvar el escollo del sufrimiento del Padre, los sabelianos modifican la formulación básica de esta doctrina –el Padre se hace Hijo–, de modo que se reduce la preeminencia del Padre respecto del Hijo (y, por ende, del Espíritu Santo) al afirmar que el mismo Dios se manifiesta, bien como Padre, bien como Hijo. Formulaciones significativas de este pensamiento nos las proporcionan, entre otros, eclesiásticos como Atanasio, quien recoge: “el mismo es a veces el Padre, a veces el Hijo de sí mismo” (Athan.*C.Ar.*3.4,

apud Simonetti 1993: 222), o como Teodoreto: “el mismo se llama ora Padre, ora Hijo, ora Espíritu Santo; en el Antiguo Testamento, como Padre, ha entregado la ley; en el Nuevo Testamento, como Hijo, se ha encarnado, y como Espíritu Santo ha descendido sobre los apóstoles” (Theod.Cyr.*Haer.Fab.*2.9). Manlio Simonetti, de quien proceden estas notas (cf. Simonetti 1993: 221-229), considera que, muy probablemente, la diferencia fundamental entre el modalismo de primera generación y el de segunda hora consista básicamente en que el primero concede preeminencia al Padre sobre los otros dos, mientras que en la segunda etapa el Padre es concebido como un modo más, al mismo nivel que Hijo y Espíritu Santo. Por ello, quizá sea más propio hablar de monarquianismo en el caso de los patripasianos, y de modalismo cuando nos referimos a los autores de la segunda generación. Habida cuenta de lo dicho, se comprende que nuestro autor condene con firmeza la doctrina patripasiana, sin que por ello sienta la necesidad de renunciar a una concepción en la que no cabe distinción de personas en Dios.

116.**catholicam fidem**: el concepto fe católica se define en el nivel superficial de este texto como oposición a la fe herética que profesan los patripasianos. En otros lugares encontramos esta expresión para referirse al patrón con el que ha de ser juzgada la ortodoxia del profeta o del predicador (1.30.15) cuyas palabras, si son contrarias a la fe católica, deben ser condenadas (2.42.2). En el segundo *Tratado*, el autor afirma que la fe católica posee el camino del símbolo entregado por mediación de Dios (2.34.3) y, aunque desea la gloria del creer más que la del hablar (2.34.3-4), el propio Prisciliano se ve obligado a entregar un escrito a Dámaso para mostrar la fe católica en la que viven sus comunidades (2.41.20). Para Prisciliano, no cabe duda de la identidad de la fe católica con la fe que profesan él y sus seguidores.

117.**tu es Christus ... perdere nos**: algunos piensan que la cadena de citas *Mt.*16.16, *1Jn.*5.12, *Jn.*10.30, *Jn.*14.11 (Schepss da la referencia *Jn.*17.21; otra posibilidad es *Jn.*14.10), *Mt.*8.29 (*Mc.*1.24) no parece, en conjunto, específicamente antipatripasiana (cf. Chadwick 1978: 126). Sin embargo, es preciso apuntar que, por separado, aparecen como argumentos escriturísticos esgrimidos por Tertuliano contra Práxeas. Lo cierto es que son textos que no permiten negar la existencia del Hijo y, en lo que toca al patripasianismo, rebaten de modo indirecto la doctrina de que es el Padre, y no el Hijo, quien sufre. Esta idea está subyacente en las citas de la Escritura que emplea Prisciliano

en defensa del concepto ‘hijo’. Así, afirma, en dos ocasiones, que Cristo es hijo de Dios. Añade a esto la necesidad de la fe en el Hijo, y que el Hijo es uno con el Padre.

En la carta a Dámaso, el catálogo de citas queda reducido a dos (2.38.18-24): *Quis Patripassianos hereticos ferat dicente scriptura: qui credit in filio habet uitam, qui non credit in filio non habet uitam? (Jn.3.36). Quorum tanta infelicitas est, ut etiam daemoniaca confessione damnentur dicente ad deum in euangelio daemone: quid nobis et tibi est, Iesu fili dei uiui, quid uenisti ante tempus perdere nos? (Mt.8.29 [Mc.1.24]).*

118.dicente Petro: tu es Christus, filius dei uiui: esta cita es el enlace con la referencia al episodio de la profesión de fe de Pedro (*Tract.1.6.12-14*) que sirve de fundamento a Prisciliano para mostrar a los miembros del tribunal la verdadera fe en Cristo (*cf.* el comentario general a *Tract.1.6.10-17*, p. 239).

119.qui habet filium habet uitam, qui non habet filium non habet uitam: esta cita de *1Jn.5.12* no vuelve a repetirse en el resto de los *Tratados*. En contra de lo indicado por Schepss, la referencia escriturística contra el patripasianismo del *Tratado* segundo (2.38.20) parece ser *Jn.3.36*, de donde la fórmula *credere in filio*, que en nuestro pasaje aparece como *habere filium*.

Tertuliano considera esta cita un testimonio inequívoco acerca del Hijo de Dios, como se lee en su tratado contra Práxeas (31.3):

Tert.Adu.Prax.31.3

*Nos credimus testimonio dei quo testatus est de filio suo: qui filium non habet, nec uitam habet. Non habet autem filium qui eum alium quam filium credit, “nosotros creemos en el testimonio de Dios que ha dado acerca de su Hijo (*cf.* *1Jn.5.10*). El que no tiene al Hijo, no tiene la vida (*1Jn.5.12*), y no tiene al Hijo el que cree que él (Dios) es distinto del Hijo (*sc.* que no es otro que el Padre)” (traducción basada en Scarpat 1985 y Meiss, sin publicar).*

Con estas aserveraciones, Tertuliano concluye su tratado. Líneas antes había llamado anticristos a quienes, como Práxeas, “niegan al Padre porque lo identifican con el Hijo y niegan al Hijo porque lo creen el mismo que el Padre” (*negant enim patrem dum eundem filium dicunt et negant filium dum eundem patrem credunt*).

El sentir modalista de Prisciliano puede no sentirse provocado ante semejantes afirmaciones y, además, como muestran sus palabras, esgrimir contra los patripasianos el mismo argumento escriturístico que Tertuliano contra Práxeas. Otro tanto sucede en el siguiente punto de comentario.

120.ego et pater unum sumus ... ego in patre et pater in me: las ideas de unidad y de mutua pertenencia que se ponen de manifiesto en estas citas forman parte, como acabamos de ver, de un hilván temático cuyas puntadas comienzan líneas atrás, en el pasaje de la profesión de fe monarquiana, con otra cita joánica: *totus in patre et pater in ipso* (1.6.2, cf. *Jn.14.11*; para la técnica exegética que emplea el autor, cf. p. 242). Ambos testimonios, pertenecientes al evangelio de Juan, son muy significativos y muestran lo arriesgado de los argumentos que emplea Prisciliano.

Por una parte, hemos de hacer notar que el primero de los dos argumentos, *Jn.10.30*, es uno de los textos de la Escritura donde los eclesiásticos se hacen fuertes contra monarquianos, y modalistas en general, para defender la subsistencia personal de Padre e Hijo. Tertuliano, por ejemplo, esgrime no pocas veces *Jn.10.30* en su tratado contra Práxeas (cf. *Adu.Prax.8.4*, 20.1, 22.11, 22.12, 24.4, 25.1). Sabía el de Cartago que el evangelio de Juan era una fuente casi inagotable de testimonios en defensa de la distinción de personas en Dios. Tanto es así que dedica cinco capítulos del citado libro a comentar el evangelio del discípulo predilecto de Jesús.

Como ya hemos dicho, *Jn.10.30* es una cita particularmente empleada en los argumentarios de la ortodoxia, tanto contra el arrianismo como contra el sabelianismo, según vemos, por ejemplo, en una contundente condena de Quodvultdeo :

Haer.7.187

pereant, inquit, uaniloqui et mentis seductores, arrianus et sabellianus: nam ego et pater unum sumus. Non dixi: ego et pater unus sum; sed: ego et pater unum sumus. Quod dico 'unum', audiat arrianus; quod dico 'sumus', audiat sabellianus. Non diuidat arrianus 'unum'; non debeat sabellianus 'sumus'.

En apariencia, nuestro autor sigue la tradición más ortodoxa al emplear *Jn.10.30* en su anatema antipatrisiano. Sin embargo, consciente Prisciliano del doble filo de esta cita, no duda en adjuntar: *ego in patre et pater in me* (*Jn.14.11*) para deslizar una lectura modalista de *sumus* (cf. § 96)

121.tu es Christus filius dei; quid uenisti ante tempus perdere nos?: esta confesión demoníaca, que hace referencia a *Mt.8.29* (*Mc.1.24*), está modificada respecto a su fuente. La prueba de que dicha modificación es voluntaria se encuentra en el *Tratado* segundo, donde, a propósito de la condena que allí se hace del patrisianismo (cf. § 119), leemos:

2.38.22-24

dicente ad deum in euangelio daemone: quid nobis et tibi est, Iesu fili dei uiui, quid uenisti ante tempus perdere nos?

En nuestro pasaje, el autor está ahorrando la primera parte de esta cita para que sea equivalente al testimonio de Pedro que encabeza el centón: *tu es Christus, filius dei uiui* (Mt.16.16). De este modo, el formato común de ambas sirve para arropar a las tres intermedias (1Jn.5.12, Jn.10.30, Jn.14.11), preservando, por así decirlo, su unidad de sentido, y queda destacada, además, la figura de Cristo Dios, hijo de Dios.

Pero, así mismo, el autor fuerza el formato de la cita para destacar el elemento diferenciador: *quid uenisti ante tempus perdere nos?* El mensaje que se transmite con esta frase es que Dios Cristo tiene el poder de juzgar. Ya hemos visto anteriormente, en el centón escriturístico con el que se iniciaba la profesión de fe monarquiana, que alguna de las citas tomadas del profeta Isaías (cf. *iustus et saluator* Is.45.21 en 1.5.12, *qui saluos faciat* Is.43.11 en 1.5.16) muestra que, para nuestro autor, Dios manifiesta su poder sobre toda la creación, y sobre el destino de ésta, por medio de Cristo (cf. 5.66.5 *solus potens saluare perdere in unoquoque opere nuncupati uerbi*, 1.26.19s. *solus potens est colligere uinculum Pliadae et Orionis septa reserare*).

122.Quod ideo positum nouimus, non quod ... uellet, sed ut ... obligarentur, si ista nescirent, quae etiam daemones confitentur: en este pasaje, tanto *uellet* como *obligarentur* y *nescirent* aparecen en imperfecto por ser tiempos relativos que, atraídos por concordancia temporal por el perfecto *nouimus*, indican simultaneidad con respecto él. Frente a estos imperfectos, *confitentur* es un presente absoluto del que se sirve el autor para expresar que la confesión demoníaca de la divinidad de Cristo es un hecho que trasciende la escena evangélica en que se pone de manifiesto (cf. Mt.8.29). Además, la objetividad de este hecho queda reforzada al mantenerse el indicativo en la subordinada de relativo, pese a que está en segundo nivel de subordinación. El participio *positum* indica que existe constancia documental del testimonio demoníaco. El autor utiliza *pono* como hiperónimo de *scribo*. Otros lugares con el mismo valor se encuentran en *Tract.*1.9.15, 1.18.8, 1.26.6, 3.46.4, 6.70.4, 7.82.11, 8.87.7, 10.95.12s., 10.98.19, 10.102.15.

123.ut homines ad imaginem et similitudinem dei facti deterioribus tormentis obligarentur, si ista nescirent, quae etiam daemones confitentur: la idea de que los hombres asumen una mayor responsabilidad si niegan lo que incluso los demonios

confiesan no es original de Prisciliano. Participa de una exégesis presente, por ejemplo, en Cromacio de Aquileya:

Chrom.Aquil.Matth.43

*a daemoniis igitur uerae confessionis uocem diuinae potestatis uirtus exegit ...
Nonne iusto iudicio omnes diuini nominis negatores in futuro iudicio non iam
propheticis uel euangelicis uocibus sed ipsa confessione daemonum damnabuntur?*

En otro orden de cosas, a la luz de las palabras de Prisciliano, podría deducirse que nuestro autor está negando, para los demonios, el privilegio de la imagen y semejanza de Dios otorgado a los hombres, pero el pasaje no ofrece elementos suficientes como para afirmarlo con rotundidad. Respecto a la naturaleza perversa del diablo para Prisciliano, puede verse lo comentado en § 311.

124.unus deus pater ... et nos per ipsum: este párrafo reproduce íntegramente la cita paulina *1Co.8.6*. La fórmula aparece en numerosos testigos de *Vetus Latina* (Faust.Lucif.Trin.5.27, Ambr.Fide.1.3.42, Ambrosiast.Quaest.122, Hil.Trin.8.34, Greg.Illib.Fide.97, etc.). A menudo es empleada en contextos antiarrianos, en los que se pone de manifiesto, mediante la repetición de *unus* y la equivalencia *deus = dominus*, la unidad de Dios y la divinidad de Cristo.

En la misma línea exegética, nuestro autor usa esta cita como testimonio de lo que para él son como dos caras de la misma moneda. De hecho, vuelve a utilizarla en la declaración del símbolo de la fe (credo) que aparece en la carta a Dámaso (2.36.14-17 *credentes unum deum patrem omnipotentem, sicut scribitum est: ex quo omnia et nos per ipsum, et unum dominum Iesum Christum, sicut scribitum est: per quem omnia et nos per ipsum*). En nuestro pasaje, puede ser también uno de los apoyos escriturísticos para explicar la distinción de funciones, no de personas, en la relación Padre - Hijo. En tal caso, nos encontraríamos con una interpretación cercana a la de Marcelo de Ancira, quien, antes que considerar al Hijo como una persona distinta del Padre, prefiere definirlo como “potencia inseparable de Dios por quien existe todo lo que ha sido hecho” (Epiph.Const.Haer.72.2-3, trad. Velasco).

1.7.7-23

*Ad quorum stultitiam /
Nouatiana accedit heresis, quasi uero crudescente semper errore /
peccati repetitis baptismatibus purgarentur, cum unum baptisma /
unam fidem unum deum apostolica scriptura testetur /
et sciamus praeter id quam quod euangelizatum est /*

*nobis nec angelum de caelis si aliud dixerit audiendum. /
 Nos autem semel baptizati in Christo relinquentes /
 ea quae praeterita sunt in priora nos extendentes /
 adprehendere uolumus in quo adprehensi sumus, quoniam /
 praeter unum Christum Iesum uniti in fide aliut quam /
 unius baptismatis praesidium non habemus, scientes quoniam /
 Christus uenit in carne, ut peccatores saluos faceret /
 et redemptos in sese ad perennis uitae instituta repararet. Qui /
 autem negat Iesum Christum in carnem uenisse, hic /
 antechristus est et perditio eius non indormiet dicente /
 apostolo: qui negat filium nec patrem habet, qui autem /
 confitetur filium et filium et patrem habet.*

125.**repetitis baptismatibus**: la iglesia cismática fundada por Novaciano, presbítero de Roma en el siglo III, rechazaba el poder de la Iglesia para perdonar la apostasía de los llamados *lapsi* tras la persecución de Decio (249-250). Por su parte, las iglesias novacianas de África practicaban la iteración del bautismo para quienes, tras abandonar la comunión de la Iglesia, solicitaban su reingreso (*DPAC s.u.* “novacianos”). Téngase en cuenta, para valorar este asunto, que Cipriano era también partidario de la reiteración del bautismo (*Epist.* 73.1.2ss.). Sobre el movimiento novaciano en Hispania a finales del siglo IV, cf. Pacian. *Contr.Nouat.* y Pourkier 1992: 381ss.

126.**crudescente semper errore**: los seguidores de Novaciano y Novato, “contrarios a la bondad y a la misericordia de Cristo”, en palabras de Flastrio, proponían la repetición del bautismo como condición para el retorno a la Iglesia de los *lapsi* (cf. § 125). Pero también recurrían a esta costumbre para limpiar los pecados cometidos por el cristiano después del primer bautismo. Negaban, por ello, todo valor purificativo a la práctica de la penitencia en el seno de la Iglesia (Fil.Brix.*Diu.Haer.* 82; la misma idea en Pacian.*Contr.Nouat.* 1.1 *post baptismum paenitere non liceat; quod mortale peccatum ecclesia donare non possit: immo quod ipsa pereat recipiendo peccantes*). A la vista de la doble perspectiva sobre el tema de la repetición del bautismo, nuestro autor se refiere al pecado que siempre reverdece, no al problema de los *lapsi*, que en tiempos de Prisciliano ha pasado a ser historia. Además, Prisciliano pone de manifiesto en sus escritos una teología de la penitencia (Orella 1968: 29, 33) lo suficientemente sólida como para considerar lógico el que se oponga a la iteración bautismal por este motivo.

Ahora bien, no parece ser ésta la única causa por la que nuestro autor enarbola su pluma contra los novacianos. Para una nueva propuesta de explicación, interesa destacar que Fabio, obispo de Antioquía, de la misma tendencia renuente que

Novaciano en cuanto a la readmisión de los *lapsi* en el seno de la Iglesia, combatía también las segundas nupcias, incluso después del enviudamiento. Por este motivo, los novacianos, que se arrogaban el distintivo de cátaros o puros, son protagonistas del canon octavo del concilio de Nicea en el año 325. En dicho canon se les insta a que corrijan dos errores: rechazar el perdón para las faltas graves como la apostasía y no admitir las segundas nupcias (Pourkier 1992: 382).

A la vista de estos datos, no debemos descartar la hipótesis de que la comunidad prisciliana fuera acusada de novacianismo por afinidad, debido a su tendencia encratita –concretada en la opción radical por la virginidad– y a la práctica del *sanctimonium*, como más abajo comentaremos. Si aceptamos esta hipótesis, es plausible presumir que, con su ataque a los novacianos, Prisciliano está lanzando una cortina de humo: por un lado, manifiesta su completo y abierto rechazo de la práctica de repetir el bautismo, aunque, por otro lado, no repudia su sintonía con los novacianos o cátaros en cuanto a lo que éstos consideraban *crudescere semper errore*. Ciertamente, no es fácil explicar *crudescere* aplicado a un error ideológico. En cambio, sí que puede considerarse como perteneciente a la categoría *crudescens* lo que ellos considerarían el ámbito del matrimonio y de las relaciones sexuales, que ensucian la relación de los esposos. Es cierto que no pocos eclesiásticos de los primeros siglos, amparados en textos paulinos y en la viva conciencia de lo que significa la resurrección de la carne, defienden lo que llaman “monogamia”, es decir, la permanencia en el estado de viudez sin acceder a nuevas nupcias. Pese a esto, motivos pastorales basados en el sentido común llevan a algunos eclesiásticos a admitir la “bigamia” o segundas nupcias, arguyendo que es preferible casarse de nuevo antes que quemarse. En el caso de Prisciliano, por otra parte, su displicencia radical en relación con el matrimonio no afecta sólo a las segundas nupcias, sino, con toda probabilidad, también a las primeras. Esta hipótesis se sustenta en el hecho de que estudiosos como De Bruyne han ascripto al círculo prisciliano algunos textos de carácter encratita –es el caso de la *Epistula Titi de dispositione sanctimonii*–, en los que se favorece la práctica del *sanctimonium*. Semejante modo de vida sería adecuado para quienes, tras su ingreso en la secta, no podían desandar el camino conyugal ya emprendido y se veían limitados a practicar la abstinencia dentro del propio matrimonio (*sanctimonium*). Un ejemplo ilustrativo es la calificación de *crimen* que, para el matrimonio y la generación de hijos, encontramos en un pasaje de los prólogos monarquianos a los evangelios, considerados por los estudiosos como pertenecientes al círculo prisciliano (cf. Chapman 1906):

Prol.Mo.Lc.8.1-3

Lucas ... seruiens Deo sine crimine. Nam neque uxorem umquam habens neque filios, LXXXIII annorum obiit in Bithynia plenus spiritu sancto.

A la vista de este pasaje, en que el matrimonio y la procreación parecen afectados con el calificativo de *crimen*, la expresión *crudesciente semper errore*, si se admite la hipótesis de que hace referencia a lo conyugal, resulta bastante moderada.

127.praeter id quam quod euangelizatum est nobis nec angelum de caelis si aliud

dixerit audiendum: esta cita de *Gal.1.8.9* es esgrimida por un irónico Paciano (*Contr.Nouat.1.5*), en su respuesta a Simproniano, para hacerle caer en la cuenta de que, al negar a los pecadores la posibilidad de hacer penitencia, se estaba introduciendo un *euangelium noui iuris*. Es preciso descartar la posibilidad de *nobis* como ablativo. El *usus auctoris* muestra, en este punto, especial respeto a la norma gramatical: no sólo emplea el pronombre en ablativo siempre con preposición (1.4.1, 1.5.4, 1.5.23, 1.8.18, etc.), sino que en función de agente va precedido de *a* (1.30.20, 3.56.3, 6.79.26, 8.88.23). Las excepciones vienen lógicamente representadas por los ablativos absolutos (1.29.11, 2.39.18, 5.65.25, 6.78.25, 6.79.23, 6.79.25, 8.86.6, 10.96.8, 10.101.25, 11.103.10).

128.semel baptizati in Christo: esta referencia a *Gal.3.27* se repite en otros lugares de los

Tratados (cf. 1.7.13, 10.97.15 *baptizati in Christo*). En la mayoría de ocasiones aparece vinculada a *induere Christum* (2.34.15, 7.83.15 *baptizati in Christo Christum induentes*, 5.64.21 *baptizati in Christo Christum induistis*).

129.relinquentes ea quae praeterita sunt in priora nos extendentes: en esta versión de la

cita paulina (*Filip.3.13*), la pareja de adjetivos *praeterita* / *priora* de lugar a un juego de palabras, correspondiente con el texto griego (τὰ ὀπίσω / τοῖς ἔμπροσθεν), en el que se manejan los conceptos “detrás” / “delante”, basado en la combinación de planos temporal / local (“pasado” / “por delante”). Por oposición con *praeterita*, el valor local de *priora* se impregna de significado temporal (“lo futuro”). Además, por influencia del valor negativo de *relinquo* (cf. la variante *obliuisco* en *Filip.3.13 VetLat* tipo **D**), queda marcado como el término positivo de la oposición *praeterita* / *priora*, hasta el punto de adoptar un sentido cercano a “lo más importante”, “lo más excelente”.

En los *Tratados*, aparece un uso exclusivamente local de *prior*, en contraste con *posterior* (4.61.6 *in priora decurrens uel in posteriora sua reluens*). El resto de ocurrencias pertenecen al campo temporal (5.63.3 *prior faceret exordium*, 6.72.21 *quod prius est* [sc. *Vetus Testamentum*]), o moral, como traslación a partir del ámbito temporal para referirse a la situación anterior al pecado (1.20.20 *uirum meum priorem*) o a la vida anterior al bautismo (1.20.1 *priorem conuersationem*, 1.9.24 [1.4.17] *prioribus desideriiis*). Volviendo al caso que nos ocupa, parece que se trata de un valor para *prior* estrictamente ligado a la cita paulina, de cuya fórmula hallamos paralelos en la expresión jeronimiana *obliuisci praeteritorum ... in priora se extendere* (Hier.Is.6.14.1, Hierem.2.103.5, Abdia.prol.3, Tr.Psalm.83.104).

130.adprehendere uolumus in quo adprehensi sumus: nuestro autor emplea *adprehendere* o sus derivados para indicar, en un primer sentido, la atracción y la influencia que una realidad ejerce sobre otra. Así, vemos que la naturaleza corporal del hombre está ligada al barro con el que fue modelada (6.73.5 *limi adpraehensione*), y que los tesoros celestiales no están comidos por la herrumbre (1.17.7 *nec erugo adpraehendit*). Así mismo, Dios asigna un único sentido espiritual a las palabras de los profetas (4.57.14 *unicum diuinae sententiae modum profeticis uocibus adpraehendens ... deus*). Un segundo valor relaciona *adprehendere* con la apropiación en el ámbito intelectual: el hombre que desea a Dios debe conocer y aprender el rechazo del mundo (10.94.14 *adpraehenderet quod ... amicum saeculo ... Christo ... inimicum*) y el reconocimiento de Dios (11.104.4 *adpraehendit quod ... te unum deum in omnibus nouimus*).

Este sentido trasladado de *adprehendere* como “conocer” y “aprender”, se aplica en la cita de Filipenses que estamos comentando (*Filip.3.12 VetLat* tipo **D** *si appraehendam in quo et adprehensus sum a Christo*, gr. εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήμθην ὑπὸ Χριστοῦ [Ἰησοῦ]). El texto paulino utiliza καταλαμβάνω en ambos casos como “aferrar” en sentido existencial. Pero nuestro autor, al omitir la referencia directa a Cristo (ὑπὸ Χριστοῦ), hace que recaiga sobre *in quo* (sc. *Christus*) el foco de ambos verbos, en un intento, quizá, de establecer una relación directa entre el hombre y Dios Cristo por medio de la *adprehensio* intelectual. También Agustín ofrece una interpretación del pasaje paulino en sentido intelectual (*C.Pelag.3.7.22 tale est adprehendam, in quo et adprehensus sum, quale est cognoscam, sicut et cognitus sum*).

131. quoniam praeter unum Christum Iesum uniti in fide ... unius baptismatis

praesidium non habemus: la fórmula viene precedida de una alusión al conocimiento verdadero del misterio de Cristo (cf. § 130). De modo casi inadvertido, el autor hace aparecer de nuevo la exégesis que vertebró todo el texto, la idea de fondo que se va hilvanando a través de los pasajes que, aparentemente, pretenden ser una condena de diversas herejías. Obsérvese que la idea está subyacente en la cita de *Ef.4.5.6*. Ésta sirve de fundamento escriturario tanto para introducir su profesión de fe monarquiana (1.5.6s. *unam fidem unum baptisma unum deum*) como para sustentar el anatema contra los novacianos (1.7.9s. *unum baptisma unam fidem unum deum*). En el pasaje que nos ocupa, aparece como el núcleo esencial en que se sustenta la fe de Prisciliano y como justificación para condenar toda doctrina que no se apoye en los mismos fundamentos (cf. *hereticorum dogmata stulta non damnet* [1.5.7s.], *nec angelum ... si aliud dixerit audiendum* [1.7.12]). Si comparamos los tres pasajes que hemos citado, observamos que el único elemento de la terna que no varía en nuestro texto es *baptisma*. Parece, en cambio, que *deus* ha sido sustituido por *Christus Iesus*, y que *fides*, como tal, ha desaparecido para dar paso a *uniti in fide*.

Desde el punto de vista formal, la idea del bautismo como *praesidium* no vuelve a aparecer hasta mediados del siglo V, con León Magno (*Tract.43.71 qui per mortis christi resurrectionisque mysterium in nouam uitam baptismo sunt regenerante uenturi ... praesidium huius sanctificationis adsumunt*). Sin embargo, los pasajes en los que Cristo aparece como *praesidium* son más frecuentes. Los testimonios no son anteriores al siglo IV (cf. *Ambr.Expl.Psalm.43.15.2*, *Ambrosiast.Rom.9.4* y *1Tim.1.16*, *Paul.Nol.Carm.31.625*, *Prud.Psych.908*, *Aug.C.Iul.5.815.53*, *Leo.Magn.Tract.70.65*).

132. Christus uenit in carne, ut peccatores saluos faceret: en *1Tim.1.15* la variante *uenit*

in carne como alternativa a *uenit in hunc mundum* es insólita (cf. *1Tim.1.15 VetLat* tipo **I** *Christus Iesus uenit in hunc mundum* [gr. εἰς τὸν κόσμον] [var.add. *ut*] *peccatores saluos facere* [var. *faceret*]). Con esta modificación, Prisciliano establece la identidad de *caro* con *mundus*. Probablemente la cita está contaminada con *1Jn.4.3* (cf. § 134).

La remisión de los pecados por medio de la pasión de Cristo es una idea que está presente en la obra que Paciano escribe contra los novacianos (cf. *Pacian.Contr.Nouat.1.2: Dominus pro iniustis pati mauult*).

- 133.**redemptos in sese ad perennis uitae instituta repararet:** a diferencia de Orígenes, en quien parece inspirarse Prisciliano (*cf. Orig.Num.7.3 idem Apostolus de quibusdam, quos a fide delapsos et uelut in aborsum conuersos ad perfectae rursus natiuitatis instituta reparabat, ait: "filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in uobis"* [*cf. Gal.4.19*]), el cristiano que ha decaído en la fe es restaurado, no por el apóstol Pablo, sino por el propio Cristo. Así mismo, el retorno al nacimiento perfecto, del texto de Orígenes, es sustituido, en nuestro pasaje, por la vida eterna.
- 134.**qui autem negat Iesum Christum in carnem uenisse, hic antechristus est:** Schepss atribuye esta cita a *1Jn.2.22* (*VetLat quis est mendax nisi is qui negat quia Iesus non est Christus hic est antichristus*). Habría que pensar en una conjunción de *1Jn.4.3* (*VetLat qui autem non confitetur (var. negat) Iesum Christum in carne uenisse*) con *hic est antichristus* de *1Jn.2.22*.
- 135.**qui negat filium nec patrem habet, qui autem confitetur filium et filium et patrem habet:** la fórmula parece una adición latina del texto joánico (*cf. 1Jn.2.23 VetLat tipo K*), pues *et filium* no tiene correspondencia alguna con el texto griego. Encontramos la reduplicación *et filium* en contextos antiarrianos (*Faust.Lucif.Trin.26, Hil.Trin.6.42, Ps.Vig.Th.Varim.1.49*), lo cual permite pensar que el autor emplea una argumentación circular, en la que termina respondiendo, una vez más, al asunto planteado en la condena del patripasianismo. En la misma línea exegética, hemos visto anteriormente la unidad indisoluble entre Padre e Hijo como realidades, insubsistentes desde el punto de vista personal, referidas al único Dios (*cf. 1.6.22 qui habet filium habet uitam ...*). No piensa así Chadwick (1978: 126), para quien el párrafo 1.7.19-23 es un anatema contra los docetas, quienes negaban que Cristo tuviese un cuerpo real y afirmaban que había sufrido en apariencia ("doceta" procede de *δοκεῖν*).

1.7.23-26

*Anethema /
autem sit doctrina Nicholaitarum partemque cum Sodoma habeat /
et Gomora quisque odibilia deo sacrilegia aut instituit aut /
sequitur.*

136.**Nicholaitarum**: la única fuente fiable, aunque parca en datos, acerca de los nicolaítas es el libro del Apocalipsis (Ap.2.6). Las restantes, todas ellas a la sombra de Iren.*Haer.*1.26.3, no dejan de ser figuraciones (Montserrat 1983A: 220 n.339). El obispo de Lión los hace seguidores de Nicolás (*Nicolaus Antiochenus* en Fil.Brix.*Diu.Haer.*33 y en Hier.*Ep.*133.4), uno de los siete primeros diáconos ordenados por los apóstoles, que condescendía con la fornicación y con la ingestión de animales sacrificados a los ídolos. Tanto Epifanio de Salamina (*Haer.*26.1) como Filastrio de Brescia (*Diu.Haer.*33) relacionan a Nicolás con los gnósticos. El propio Filastrio, en la noticia en que relaciona nicolaítas con gnósticos, afirma que estos últimos practicaban el culto a Barbelo y a Ialdabaoth. Presumiblemente, Prisciliano habría sido acusado de tener alguna afinidad con estos herejes, a los que cita de nuevo en *Tract.*1.23.4 acusándolos de fornicadores y también de adoradores de demonios (como los gnósticos de Filastrio), en la línea de Tertuliano (*Adu.Omn.Haer.*215.20-23).

137.**partemque cum Sodoma habeat et Gomora**: la expresión, de cuño netamente cristiano, tiene su origen en las palabras que Jesús dirige a Pedro en la escena del lavatorio, durante la última cena (*Jn.*13.8 *non habes partem mecum*). De ahí deriva la más frecuente, *habere partem cum Christo* (cf. Ambr.*Virgin.*10.57 *Quantum uero ad mysterium, pedes debet lauare suos qui uult partem habere cum Christo: Si enim non lauero, inquit, tibi pedes, non habebis me cum partem*). Reelaborada como fórmula de denuedo, aparece en contextos de controversia, para mostrar *indignatio* (Arnob.*Iun.Psalm.*128.11 *habeant partem cum eis pharisaei et haeretici omnes, qui odiunt Sion, id est qui odiunt ecclesiam Christi*). La original modificación prisciliana de esta fórmula con la referencia a Sodoma y Gomorra está inspirada en Isaías, al que cita también Pablo (cf. *Is.*1.9, *Rom.*9.29). En el texto de Isaías, estas ciudades son nombradas como paradigma de la hipocresía y del ritualismo vacío. Esta interpretación ayuda a comprender la condena de los sacrilegios practicados por los nicolaítas (*odibilia deo sacrilegia*).

LA IDOLATRÍA: VISIÓN GENERAL

Introducción general a 1.7.26-21.21

Si atendemos a la estructura del texto, observamos que el tema de la idolatría, con sus tres partes claramente diferenciadas, en las que se argumenta contra el culto a los animales de la Escritura, contra la adoración de dioses paganos y contra la veneración de demonios, abarca desde 1.7.26 hasta 1.21.21, trece páginas en la edición de Schepss. A continuación, repite (*repetito semper sermone*) el anatema formulado en 1.7.19-23 (anterior al bloque sobre la idolatría) contra los que niegan la venida en carne de Cristo, reiterando la cita de *1Jn.2.22*, esta vez con un apoyo escriturario diferente y un desarrollo argumental más extenso. Tras un breve *excursus* en torno a la cuestión de la manipulación de las Escrituras (1.22.10-13), condena abiertamente a los maniqueos. Por último, antes de elaborar la lista final, en la que se consignan poco más que ocho nombres de herejías, repite, de nuevo, la condena contra los nicolaítas, a quienes ahora acusa de hablar sobre demonios de muy diverso tipo en sus escritos (*multimoda daemonia*), y añade, al menos aparentemente, una mención especial, separada de la lista final, en la que condena a los ofitas. Éstos son también acusados de idólatras en el *Libro a Dámaso* (Priscill.Tract.2.38.24). Ciertamente, el inexplicable desorden resulta fastidioso, por su ir y venir en la relación de herejías.

Una de las ideas fundamentales sobre las que se asienta la concepción de la idolatría para nuestro autor es la configuración a semejanza del modelo. El hombre es creado por Dios a su imagen y semejanza (*cf.* § 454). Si se deja llevar por el pensamiento de la carne, pierde la semejanza inicial y es arrastrado hacia modelos animales (1.7.26-14.4), es dominado por las potencias astrológicas (1.14.5-17-28), es poseído por el demonio (1.17.29-21.20). Si se esfuerza por servir a la justicia de Dios, purificando la carne y escrutando el verdadero sentido de la Escritura, va caminando en pos de la medida de Cristo, del hombre perfecto (1.17.18-25). Todo lo que no es Dios Cristo está dominado por el demonio: las bestias de la Escritura, los animales mudos, los espíritus planetarios, los diferentes demonios y sus abominables formas. Quienes así se dejan llevar son hijos de la perdición, que atribuyen al diablo el misterio de su creación material (1.18.17-20), o a las fuerzas astrológicas el dominio definitivo de la creación sensible.

LA IDOLATRÍA: LOS ANIMALES EN LA ESCRITURA

Introducción a 1.7.26-14.4

El primer asunto acerca de la idolatría que aborda nuestro autor está relacionado con los animales que aparecen en la Escritura (1.7.26-14.4). Afirma Prisciliano que algunos, al leer los textos de la Escritura que hablan de grifos, águilas, asnos... construyen una religión de tipo idólatrico, pues parece que ven en esos textos como un misterio (*i.e.* sacramento) divino (1.7.26-8.4). Pero el autor del tratado, y sus seguidores, saben purificar todo eso, sometiéndolo a la disciplina de Cristo (1.8.12). Respecto a los textos bíblicos en los que aparecen esos animales (1.8.21-9.2), los profetas han querido que lleguen a “nosotros” para que, una vez comprendidos, sean evitados, de modo que no se caiga en la idolatría. Hay quienes, sin embargo, no han comprendido su sentido y se han extraviado (1.9.15). El autor sabe que estos textos han de ser interpretados “espiritualmente”, no al pie de la letra (1.9.15). En esta tarea, el escrutador de la Escritura ha de saber que Cristo desvela el sentido original de los textos, superando incluso el modo humano de comprensión (1.9.25-10.1, *cf.* *Filip.*3.15).

Frente al modo de actuar de los idólatras, Prisciliano y sus seguidores han optado por servir a la justicia y apartarse de la idolatría (1.10.1-6). Al igual que a Salomón, Dios les otorgará la verdadera ciencia de las cosas (1.10.9-17). A continuación, se presentan textos de David, Isaías y Job que hablan de animales, con los que se muestran ejemplos de correcta interpretación (1.10.22-12.19). En todo ello, afirma el autor, hay un mensaje para “nosotros”, hay un mensaje acerca de “nosotros”, que él y sus seguidores saben interpretar rechazando al demonio representado por las fieras (1.12.19-14.4).

La necesidad de este anatema, ¿obedece a que los priscilianistas usaban críticamente el lenguaje zoológico para hablar de aquellos que todavía no han sido liberados de este cuerpo de muerte (*cf.* *Rom.*7.24.25 en *Tract.*1.14.1), es decir, del diablo, del dominio que esas bestias y animales ejercen sobre ellos? El trasfondo de la polémica no está claro. Los estudiosos conjeturan el uso de apócrifos gnósticos por parte de la secta para interpretar referencias canónicas a animales (Burrus 1997: 402). Sería una actividad similar, a ojos de sus detractores, a prácticas como las de los ofitas, que emplean nombres de animales de la Escritura para identificarlos con los arcontes,

responsables de la creación corporal (cf. el esquema ofita expuesto por Orígenes en *Cels.*6.30). Continuando en esta misma línea, cabría pensar que manejaran el *Physiologus* (las versiones griegas y latinas que se conservan datan del siglo IV) con el fin de profundizar en el simbolismo de los animales de la Escritura (Chadwick 1978: 129s.), pero esto no resuelve la cuestión de contra quién va dirigido el anatema de Prisciliano. Así mismo, el origen de la acusación acerca de supersticiones zoomórficas podría estar en el hecho de que los priscilianistas, según el Canon 35, prohibían la ingestión de carne (Babut 1909: 144). Sí parece claro que, respecto a la interpretación de nombres de animales y nombres extraños que aparecen en la Escritura, existía en la Hispania de Prisciliano una costumbre frívola, consistente en aventurar el significado de nombres raros, presentes en ciertos lugares de la Escritura, a los que algunos –mujerucas, según Jerónimo– atribuían un valor casi mágico (cf. § 193). Este tipo de prácticas resultaría, sin duda, muy perjudicial para quienes estudiaban dichos nombres de la Escritura desde una perspectiva seria, independientemente de la ortodoxia de sus conclusiones. Según las declaraciones de nuestro autor, lo importante para él es entender el significado espiritual de los textos sagrados y extraer enseñanzas de orden teológico y moral. Por otro lado, los partidarios de la lectura literal de la Biblia aprovecharían el mal uso que algunos, como las mujerucas y sus embaucadores, hacían de dichos textos para denostar el escrutinio de la Escritura en el que Prisciliano y sus seguidores se ejercitaban. El enfrentamiento se agravaría si estos literalistas eran calificados con nombres de animales por los de Prisciliano. De forma concreta, expresiones de la Escritura utilizadas en nuestro texto, del tenor de “caballos y mulos en quienes no hay inteligencia” (*Tob.*6.17 en *Tract.*1.8.11s.), permiten pensar que la controversia podría haber llegado, incluso, a la descalificación personal.

Admitamos que Prisciliano intente desmarcarse de las costumbres exegéticas propias de sectas gnósticas que identifican con símbolos zoomórficos las realidades arcónticas o espirituales que invaden el mundo. Como respuesta a esto, la insistencia de nuestro tratado en que Prisciliano y sus seguidores sí que saben interpretar los textos de la Escritura donde aparecen animales (a diferencia de los cristianos literalistas), autoriza a pensar que sus adversarios confundían –quizá conscientemente– el simbolismo con intención moral practicado por Prisciliano con desviaciones de carácter herético. De hecho, el análisis de estas páginas pone de manifiesto que la exégesis de nuestro autor discurre por una línea cercana a la de Orígenes, y que está presente, así mismo, en textos cristianos primitivos, como la *Epístola de Bernabé* (cf. 7, 8, 10), donde los

animales son imagen del comportamiento moral de los humanos. En este asunto, el pensamiento de Orígenes ofrece mayor riqueza de matices. Según el Alejandrino, en la Iglesia conviven hombres y animales. Son animales puros los que viven cerca de los hombres de Dios, a los que llama las ovejas de Dios. Pero también hay animales impuros. Éstos son los que viven según la razón y se dedican a la palabra de Dios, pero luego caen en el pecado. Dentro de esta categoría también incluye a los que están fuera de Cristo, privados de toda razón y religión. Por último, hay animales que son figura de los espíritus malignos y de sus secuaces (Borret 1981: 48s.; la idea aparece desarrollada y ejemplificada en Cox 1982: 121-134).

Conviene destacar, por otra parte, uno de los métodos expositivos de la exégesis de Prisciliano. Mediante el análisis léxico de *Tract.*1.8.18-13-14, se observa en estas páginas un sistema de concatenación de citas de la Escritura que se repite con frecuencia. Dicho sistema se puede apreciar con mayor claridad en la siguiente tabla:

Idea	Cita Tract.	Cita Escritura	Vínculos
bestia	1.8.18	-	<i>bestiarum figura</i>
	1.8.22	<i>Ap.</i> 14.9	<i>bestiam</i>
	1.8.24	<i>Ap.</i> 13.1.2	<i>bestiam</i>
	1.9.4	<i>Dan.</i> 7.3	<i>quattuor bestiae</i>
	1.10.5	<i>Os.</i> 2.20	<i>besteis agri</i>
mar	1.8.24	<i>Ap.</i> 13.1.2	<i>mari</i>
	1.9.4	<i>Dan.</i> 7.2-7	<i>mare magnum de mari</i>
pacto demoníaco	1.10.5	<i>Os.</i> 2.20	<i>testamentum</i>
pacto salvífico	1.11.24	<i>Job.</i> 40.20-23	<i>testamentum</i>
conocimiento verdadero	1.10.10	<i>Sab.</i> 7.17-21	<i>scientiam ueram</i>
conocimiento equivocado	1.10.18	<i>Sab.</i> 11.16.17	<i>errantes</i>
multitud (/unidad)	1.10.19	<i>Sab.</i> 11.16.17	<i>multitudinem</i>
	1.10.22	<i>Salm.</i> 21.13-14	<i>multi</i>
	1.11.12	<i>Salm.</i> 21.16.17	<i>multi</i>
león = demonio	1.10.24	<i>Salm.</i> 21.13.14	<i>leo rapiens et rugiens</i>
	1.11.4	<i>1Pe.</i> 5.8.9	<i>leo rapiens et rugiens</i>
león = cismático	1.11.5	<i>Eclo.</i> 4.35 (LXX 4.39)	<i>leo</i>
	1.11.17	<i>Num.</i> 24.9 + <i>Job.</i> 39.9	<i>leo</i>
toros = enemigos	1.10.22	<i>Salm.</i> 21.13.14	<i>tauri</i>
toros = cismático	1.11.8	<i>Eclo.</i> 6.2.3	<i>taurus</i>

Idea	Cita Tract.	Cita Escritura	Vínculos
perros = enemigos	1.11.11	<i>Salm.21.16.17</i>	<i>canes</i>
perros = cismático	1.11.14	<i>Is.56.11</i>	<i>canes</i>
animales imposibles	1.11.17	<i>Num.24.9 + Job.39.9</i>	<i>monucerus</i>
	1.11.19	<i>Job.38.39.40</i>	<i>leosiboram</i>
serpiente	1.11.19	<i>Job.38.39.40</i>	<i>draconum</i>
	1.11.22	<i>Job.40.20-23</i>	<i>draconem</i>
fornicación	1.13.3	<i>Ap.18.2.3</i>	<i>fornicationis</i>
	1.13.5	<i>Ap.18.9</i>	<i>fornicati sunt</i>
reyes	1.13.8	<i>Ef.6.12</i>	<i>rectores</i>
	1.13.14	<i>Ap.16.13.14</i>	<i>reges</i>

Como se puede observar, el autor agrupa las citas de la Escritura que, en general, comparten palabras con el mismo lexema, o que, excepcionalmente, presentan vocablos con características análogas (*monucerus* y *leosiboram*). En un caso singular, la concatenación se efectúa mediante palabras con significado opuesto (*scientiam ueram* y *errantes*). Este procedimiento parece ser fiel a un método exegético que otorga validez a una afirmación siempre que ésta esté fundamentada, como mínimo, por dos testimonios de la Escritura (cf. 3.45.21s. *in duobus et tribus testibus totius uerbi constare rationem*; cf. también *1Tim.5.19*)

1.7.26-8.4

*Anethema sit qui legens grifos aquilas asinos //
elefantos serpentes et bestias superuacuas confusibilis obseruantiae /
uanitate captiuus uelut mysterium diuinae religionis /
adstruxerit, quorum opera et formarum detestabilitas natura /
daemoniorum, non diuinarum ueritas gloriarum est.*

138. qui legens grifos aquilas asinos elefantos serpentes et bestias superuacuas: la actividad lectora contra la que se lanza este anatema implica, en cierta medida, un culto a los animales, como se muestra líneas abajo en 1.10.18 (*Sab.11.15*): *colebant quidam errantes muta reptilia et serpentes et bestias superuacuas*. La relación no parece casual o aleatoria, si bien es cierto que resulta difícil comprender la intención. Todos los animales de la lista parecen responder a un simbolismo negativo. Es posible, también, que el comienzo con un animal imposible como el grifo pretenda justificar la necesidad de la interpretación espiritual, en la línea de *Orig.Princ.4.3.2*.

- 139.**superuacuas confusibilis obseruantiae uanitate**: el texto, así cortado, interesa por los elementos comunes que comparte con un versículo del salterio (*Salm.30.7* Sabat. *odisti omnes obseruantes uanitatem superuacue*, gr. ἐμίσησας τοὺς διαφυλάσσοντας ματαιότητος διὰ κενῆς). Agustín, uno de los pocos testigos latinos de este versículo (Aug.*Enarr.30.1.7*), emplea en otra de sus obras materiales similares a los de nuestro autor para explicar los temores que Pablo sentía en relación con el influjo que la sabiduría y la ciencia vanas podían ejercer sobre algunas comunidades cristianas:

Aug.*Ep.149.2*

hanc autem sub nomine sapientiae uel scientiae curam uanarum superfluarumue obseruationum et de superstitione gentilitatis maximeque ab eis, qui philosophi nuncupati sunt, et a iudaismo cauendam esse cernebat, ubi erant umbrae futurorum remouendae, quoniam lumen earum iam christus aduenerat, “temía [Pablo] que aquellos a quienes escribe fuesen seducidos por las sombras de la realidad con el dulce nombre de ciencia, y fuesen apartados de la luz de la verdad, que está en Jesucristo nuestro señor. Veía que había que precaverse de ese cuidado de las vanas y superfluas observancias, de supersticiones de la gentilidad, especialmente de aquellos que se llaman filósofos, y del judaísmo, cosas que se presentaban bajo el nombre de sabiduría y de ciencia”, trad. Cilleruelo.

- 140.**confusibilis obseruantiae uanitate**: nuestro autor se está refiriendo implícitamente a la idolatría, como se ve en los dos puntos siguientes del comentario.

- 141.**confusibilis obseruantiae**: nos encontramos ante la primera aparición del adjetivo *confusibilis* en la literatura latina (cf. *ThLL s.u.*). Para fijar su significado, estudiaremos el valor que *confusio* y *confundo* tienen en los *Tratados*. El sustantivo *confusio* aparece opuesto a *eruditio*, en un pasaje en que ambos concurren con *intellegere* y *scire* (1.28.24-26 *Illis ... confusio sit ... nobis eruditio intellegere ... uimque ... scire*), pasaje relacionado con el problema de la correcta comprensión intelectual. Si además tenemos presente que en el pasaje que nos ocupa aparece la segunda ocurrencia –y última en los *Tratados*– de *confusibilis* (1.29.1 *confusibilibus carnalium luxuriarum typis*), podemos afirmar que *confusibilis* es un término con el que se indican aspectos desfavorables en el ámbito de la comprensión.

El verbo *confundo* aparece en citas de la Escritura empleadas por nuestro autor en contexto idolátrico, o de errónea interpretación del texto sagrado: *confudentur* (gr. καταίσχυνθήσονται) *ex sacrariis suis* (*Os.4.19* en *Tract.1.8.10*); *quis sperauit in domino et confusus est?* (gr. κατησχύνθη) (*Eclo.2.11.12* [LXX 2.10] en 1.17.27). El significado de “quedar ofuscado”, “quedar confundido” que da nuestro autor a *confundo*

en estas citas se debe a que, con este vocablo, las traducciones latinas también traducen συγχέω (“mezclar” en sentido físico, y de ahí “confundir la mente”, “ofuscar”) (cf. § 151). Los usos de *confundo* fuera de cita (1.15.10, interpolación en *Hab.*2.18, y 6.76.17) también se encuadran en el contexto mencionado: nuestro autor emplea *confundere* siempre asociado a los que practican la idolatría. Por todo ello, *confusibilis* en los *Tratados* puede entenderse como “errado”, “equivocado”, “ofuscado” y, a la vez, teniendo en cuenta el valor del sufijo formante, “capaz de crear confusión, de inducir al error” (cf. Blaise *s.u.*).

Nótese el oxímoron presente en la expresión *confusibilis obseruantia*, donde la idea de guardar o cumplir escrupulosamente convive con la del barullo, el enredo, el desconcierto. El valor de posibilidad que denota la presencia del sufijo *-bilis* en este adjetivo se hace más notoria en el segundo de los ejemplos (cf. 1.29.1 *confusibilibus carnalium luxuriarum typis*; en especial, cf. § 463).

142. **uanitate captiuus**: para nuestro autor, la *uanitas* es un pecado de la *cogitatio*, actividad del alma humana, lastrada por el cuerpo corruptible (*Sab.*9.15 en *Tract.*5.63.23, 6.73.9, 7.83.24, *corpus quod corrumpitur adgrauat animam*). Su evidente sentido negativo no guarda relación tanto con la soberbia o la presunción como con la vaciedad, la inutilidad, producto de la inanidad intelectual. El origen de la idolatría es el pensamiento carnal, la *cogitatio*. Esta idea se puede deducir a partir de la aparición de *cogitatio* en diversas citas de la Escritura del apartado que estamos estudiando: 1.9.19 *euanuerunt enim in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor*, 1.11.7 *non te extollas in cogitatione animae tuae uelut taurus*, 1.10.15 (*deus Solomoni dedit scientiam ueram, ut sciat*) *cogitationes hominum*, 1.18.12 *facientes uoluntates carnis et cogitationum*.

La familia léxica de *captiuus* aparece ligada en los *Tratados* con el diablo (1.25.10 *captium aeternale* [sc. *diabolum*], 10.97.14 *captum* [sc. *peccator*] *ueneno* [sc. *diabolici serpentis*]), con el mundo (4.57.10 *mortalium sensuum rerum saecularium familiaritate captiui*), con la creación visible en poder del diablo tras la caída del hombre (6.78.23 *inperium captiuitatis nostrae* [sc. *tempus*]), con el cuerpo material (7.84.9, 10.98.10 *captium ducentem* [sc. *legem corporis*] *me in lege peccati*, 10.95.6 *in captiuitatibus nostris* [sc. *corporis*]). En nuestro texto queda patente que los errores intelectivos del alma que se deja arrastrar por la carnalidad son también causa de esclavitud para el hombre.

143. **mysterium diuinae religionis**: el préstamo griego *mysterium*, que convive en las traducciones latinas del Nuevo Testamento con *sacramentum*, termina especializándose para designar “doctrina”, “verdad de sentido tipológico escondida para nosotros, revelada por Dios” (cf. § 147). Con anterioridad, Cicerón lo utiliza para designar los misterios religiosos (Braun 1977: 437; Mohrmann 1961[I]: 243). Tal parece, de hecho, ser el sentido que aquí le da nuestro autor al declarar que esa forma de interpretar la Escritura es una práctica de idolatría y supone, en realidad, construir una religión pagana, una falsa doctrina, a todas luces diabólica, según la tradición cristiana. Interesa subrayar que *mysterium*, delimitado por *diuinae religionis*, cede al sintagma en genitivo su valor de sacralidad, y puede designar simplemente el aspecto secreto que envuelve a la *diuina religio* (cf. Lact.Inst.5.18.11 *ut mysterium ueritatis ac religionis suae esset arcanum*, comentado por Loi 1966: 25). Una expresión muy cercana a la de nuestro autor es *sacramentum diuinae religionis* (Lact.Inst.5.7.10).

Más abajo aparece esta palabra designando la misma realidad, pero desde la perspectiva cristiana: lo que se construye como falso misterio (*mysterium diuinae religionis*) es, en realidad, una verdadera doctrina de iniquidad (cf. 2Tes.2.3.7 en Tract.1.8.8 *perditionis ... mysterium*).

En las restantes ocurrencias, *mysterium* aparece ligado a la interpretación de la Escritura, dando a entender lo que los gnósticos llamaban “sentido oculto” (cf. Test.V. 45.21). Así, leemos que el reino de Dios, cuyo mensaje (*mysterium regni dei*) está encerrado en la Escritura, sólo es revelado a los elegidos (3.56.23). También se afirma que Dios es la sustancia de la Escritura (*diuini mysterii natura*) y que, por ello, la protege contra los ataques del diablo (3.52.10).

En otros lugares de este apartado se restringe la esfera semántica y se vincula con el sentido “espiritual” del Antiguo Testamento en las siguientes afirmaciones: el misterio de la pascua hebrea (*paschalis mysterii*), referida en el libro del Éxodo, es figura o τύπος de la pasión de Cristo (6.71.13); la sangre de animales sacrificados es figura de la redención mediante el bautismo y la sangre de Cristo (6.79.18 *mysterium futuri baptismatis diuini sanguinis effusione*); los hijos de Rebeca forman parte del dinamismo tipológico de la Escritura (*mysterii operantis*), pues son imagen del pueblo judío y de la comunidad cristiana (7.84.25); el Antiguo Testamento (*mysterio domini*) es el mensaje oculto de Dios al cristiano (6.78.17).

144.**adstruxerit**: en sentido figurado, con valor de “inventar falsamente”, aparece ya en Min.Fel.Oct.11.2 *aniles fabulas adstruunt et adnectunt* (cf. Blaise s.u.).

1.8.4-12

*Hi sunt /
enim quorum deus uenter est et gloria in pudendis /
eorum: hi sunt qui dubios euertunt et ad perditionis suae /
excidia deducunt et sacramentum uocant, quod secundum scripturas /
dei perditionis nesciunt esse mysterium, et euntes in /
praecipitium, sicut profeta ait, facti sunt uelut spiritus /
in pinnis uolatilium et ideo confundentur ex sacrariis /
suis facti sicut equus et mulus quibus non est intellectus /
et digni sunt quorum deus Sol sit.*

145.**Hi sunt enim quorum deus uenter est et gloria in pudendis eorum**: nuestro autor se está refiriendo a quienes juzgan con criterios terrenos, como se deduce por la continuación del texto de Pablo que aquí está citando nuestro autor (*Filip.3.19 VetLat* tipo **I** *quorum deus uenter [est] et gloria in turpitudine [pudendis] eorum qui terrena sapiunt*). Su destino es la perdición (*quorum finis perditio*, cf. también Thdr.Mops.Frg.*Philipp.3.19*). Aunque en 10.99.16 de nuevo aparece una referencia indirecta a esta cita (*oblectatio uentris et gutturis, gloria pudendorum*), la diferencia de contextos no permite equiparar el valor de la misma en ambos pasajes. Ahora bien, en no pocos lugares Prisciliano denuncia el error de juzgar los asuntos divinos con mentalidad carnal (cf. por ejemplo 1.28.26s. *erratico et carnis sensu ... aestimare* en § 461).

146.**hi sunt qui dubios euertunt et ad perditionis suae excidia deducunt**: la expresión se repite en el *Tractatus Genesis*, donde se pone en evidencia la torpeza de quienes, al no leer adecuadamente el relato del *Génesis*, interpretan que la creación sensible es obra diabólica y, por otro lado, la ineptitud de aquellos que, por la misma causa, adoran las luminarias celestes y no al creador de ellas (5.64.4 *hii omnes ... ignorantiae tenebris inuoluti dubios euertunt et consentientes ad perditionis suae pericla deducunt*).

147.**sacramentum**: la palabra, cuyo significado pagano es “juramento militar”, asume en la literatura latina cristiana primitiva los significados bíblicos y eclesiásticos de *μυστήριον*, término teológico que se refiere a la doctrina o verdad escondida a la inteligencia humana, sobre todo de contenido tipológico, o al plan secreto de salvación

revelado misteriosamente por Dios (Braun 1977: 436; Morhmann 1961[I]: 243). En una etapa posterior, la convivencia de *mysterium* y de *sacramentum* da lugar a que, mientras *mysterium* se mantiene como vocablo puramente teológico y abstracto, *sacramentum* restrinja su ámbito de significación y se especialice como término litúrgico y sacramental. Tiende, incluso, a sustituir a *sacrum*, por ser éste un sustantivo propio del vocabulario religioso pagano (Mohrmann 1961[I]: 239-244).

En nuestro autor, *sacer* y *sacrum* aparecen vinculados a rituales litúrgicos, tanto cristianos (8.87.6 *sacrae lectionis*) como paganos (1.14.17 *in caerimoniis sacrorum* [sc. *gentilium*]). En los *Tratados*, por otra parte, cuando aparecen relacionados *sacramentum* y *mysterium*, se establece la oposición concreto / abstracto, o bien, visible / invisible (cf. de Lubac 1959: 399). Así, la Escritura es, para Prisciliano, el *sacramentum diuinum* constituido, visiblemente, por el Antiguo y por el Nuevo Testamento —el primero como τύπος del segundo—. Ambos testamentos sirven de cauce a la obra salvífica, invisible, del misterio de la pasión y resurrección de Cristo, *paschalis mysterii opus* (*Tract.*6.71.13s.).

En el caso que nos ocupa, los que adoran o veneran animales que aparecen en la Escritura, debido a una interpretación literal de la misma, creen equivocadamente que estos animales son un *sacramentum diuinum*, cuando, en realidad, lo que se esconde tras semejante práctica no es sino un *mysterium* de iniquidad. La idolatría consiste en dar el título de dios a lo que no lo es. Con ello, nuestro autor está condenando otro tipo de idolatría: la que practican quienes, sacralizando hasta el extremo la letra de la Escritura, renuncian a su interpretación por miedo a transgredir o a violentar lo sagrado. Bajo esta perspectiva, los partidarios de la interpretación espiritual de la Escritura, entre los que se encuentra Prisciliano, serían vistos como transgresores del misterio por parte de los defensores de la lectura literal. Pero, apurando el argumento, los literalistas, a su vez, podrían ser considerados por nuestro autor como idólatras, por el hecho de creer que la palabra de Dios es solamente la letra, lo cual llevaría a algunos de ellos, sin duda, a considerar sagrada e intocable (no interpretable) su materialidad o corporalidad, despreciando con ello su significado espiritual.

148. **Scripturas dei**: el sintagma se repite en 1.18.2, 3.48.17 y 6.80.25. La variante *scriptura diuina* aparece en 1.8.12, 3.56.16 y 3.56.21s. Igualmente, encontramos *scriptura domini* en 1.27.11. Por otra parte, en cuanto a otros lugares en que *scriptura* aparece con adjetivo, la fórmula *ex canonicis scripturis uel ex apocrifis* (1.23.11) permite deducir

que, para Prisciliano, son inspirados por Dios tanto los textos canónicos como los apócrifos. Cabe señalar, además, que la aparición singular de *apostolica scriptura* (1.7.10) contrasta con el frecuente uso de su equivalente *apostolicus sermo*. En las restantes ocurrencias, *scriptura*, bien en singular o en plural, bien con la variante *scribtura*, aparece sin adjetivo. Todas ellas, así mismo, hacen referencia inequívoca a los textos sagrados.

149.**perditionis mysterium**: esta expresión evoca la segunda carta paulina a los de Tesalónica (2Tes.2.7 *mysterium iniquitatis*). En la Escritura, este versículo viene precedido por un pasaje (2Tes.2.3s.) en el que Pablo habla del misterio del hijo de la perdición, quien se enfrenta y se levanta contra todo lo que es de Dios, hasta el extremo de invadir su santuario, poner en él su trono y proclamarse él mismo como dios.

150.**euntes in praecipitium**: las expresiones clásicas *praeceps dare* (o *trahere*) e *in praeceps dare*, “llevar al precipicio”, como metáforas de “llevar a la perdición”, conviven en latín cristiano con *in praecipitium* más verbo de movimiento (Fil.Brix.Diu.Haer.115, Ps.Clem.Ep.Iac.12.1, Aug.Serm.266.1229 y 322.1463), si bien ésta última es mucho menos frecuente. La misma imagen viene formulada con la expresión *in foueam cadere*, que encontramos en las versiones latinas de los Evangelios (Mt.15.14, Lc.6.39), cuando Jesús critica el culto vano de escribas y fariseos. Similar a ésta, *in foueam intruere*, aparece en el tercer Tratado priscilianista referida a los herejes (3.56.10 *haereticarum falsitatis intruant foueam*).

Respecto a la referencia escriturística que da Schepss en su edición, remite *euntes in praecipitium* a Os.4.13, quizá por la idea expresada en la primera parte del versículo: *super uerticem montium sacrificabant* (cf. Sabatier s.uers.). Del contexto no se deriva necesariamente que esta construcción sea referencia directa de la Escritura, pues *sicut profeta ait* afecta a lo que va detrás, no a lo anterior. Desde nuestro punto de vista, la referencia formal más cercana podría ser 2Cron.25.12 (Vulg. *praecipitaueruntque eos de summo in praeceps*), pero, sobre todo, como ya hemos apuntado antes, Mt.15.14 o Lc.6.39 (*in foueam cadunt*).

151.**facti sunt uelut spiritus in pinnis uolatilium et ideo confundentur ex sacrariis suis**: en esta cita de Os.4.19, pese a la modificación, *facti sunt* delata una mayor fidelidad al

texto (σὺ εἶ) adoptado por la edición crítica de la *Septuaginta Gottingensis*, en lugar de las lecturas que dan Sabatier (*sibilabit*, gr. συνιῇ) y la Vulgata (*ligauit*, gr. συριεῖ).

Respecto a la traducción que ofrecemos, interpretamos *confundentur* (gr. καταισχυθήσονται) como “quedar ofuscado”, frente a traducciones como “quedar avergonzado” o similares, basándonos en el valor predominantemente intelectual que da Prisciliano al verbo *confundo* (*Tract.*1.15.10 y 1.27.27; cf. § 141). Mediante este verbo, las versiones latinas de la Biblia traducen tanto las formas mediopasivas de καταισχύνω (“avergonzarse”, “arrepentirse”), como el verbo συγχέω (“mezclar” en sentido físico, y de ahí “confundir la mente”, “ofuscar”). Es probable que nuestro autor prefiera asignar a *confundo* el valor de confusión mental, y que lo haga extensivo, incluso, a las citas de la Escritura que maneja.

152.**sacrariis**: los idólatras han convertido los animales en altares, realidades concretas y tangibles donde dan culto a un Dios para ellos incomprensible, cuyo misterio han malinterpretado. Quizá la cita explique la expresión anterior *sacramentum uocant* (1.8.7), en cuyo caso el término *sacramentum* no sería equivalente exacto de *mysterium* (cf. § 143), sino “manifestación concreta de la oculta divinidad”, “realidad visible, que es sagrada por ocultar un misterio de Dios”.

153.**facti sicut equus et mulus quibus non est intellectus**: Schepss refiere este texto a *Tob.6.17*. Lo cierto es que este versículo del libro de Tobías no aparece reflejado ni en las versiones griegas de la *Septuaginta*, ni en la versión latina antigua reconstruida por Sabatier. Puesto que lo recoge la Vulgata (*et suae libidini ita uacent sicut equus et mulus in quibus non est intellectus habet potestatem daemonium super eos*), cabe pensar que el versículo forma parte de las revisiones hechas por Jerónimo, presumiblemente tomadas del manuscrito arameo –hoy perdido– del libro de Tobías que manejaba. Dada la dificultad de que Prisciliano haya conocido esta cita en el libro de Tobías, parece más razonable atribuirle al Salmo 31 (*Salm.31.9 nolite fieri sicut equus et mulus quibus non est intellectus*).

Respecto al significado, nuestro autor está maldiciendo a heterodoxos cristianos, cuya actitud de ignorancia es peor que la de los paganos. Es un grado más en la condena que había comenzado con la acusación de que su dios era el vientre. En algunos textos gnósticos encontramos valoraciones parecidas. Así, en la *Enseñanza autorizada*, se afirma que

En.Aut.33-35

“los que se hallan en la ignorancia ... se conducen bestialmente. Son peores que los paganos ... Así es como se comporta el hombre insensato aun cuando oye la llamada. Su insensatez lo hace peor que un pagano. Pues los paganos saben el camino que conduce a su templo de piedra corruptible para venerar el ídolo que descansa en su corazón, pues el ídolo es su esperanza ... La solidez de su sequedad interior ataca su intelecto con la fuerza de la ignorancia y el demonio del error”, trad. Montserrat.

154.**digni sunt quorum deus sol sit**: la expresión *dignus qui* + subjuntivo (cf. Bassols 1987B: 246) es empleada también más abajo, en 1.18.31-19.3 (*digni sunt quos in forma Cain et Lamec Eua parturiens ... dixerit*; cf. § 322). La referencia a los maniqueos como adoradores del sol está presente en numerosos lugares de los *Tratados*, bien como fórmula de acusación (nominal: 1.22.19-23.4, 2.39.8-13; anónima: 1.16.9-11), bien como parte de la argumentación antimaniquea (5.63.25-64.1, 6.78.22-24; de soslayo: 1.8.12, 1.32.11s., 1.25.24).

1.8.12-9.15

*Nos autem diuinarum /
scripturarum edocti uerbis etsi scimus quia nihil idolum /
est in hoc mundo, sed quae sacrificant daemoniis /
sacrificant et non deo, elaboramus tamen, ut sicut scribuntur est /
intellegentes uersutias sermonum et interpretaetiones /
parabolarum et operantes, quod in deo sumus, /
nihil in nobis bestiarum figura habeat, sed totum Christi /
dei teneat disciplina, quia nulla communicatio est mensae /
domini et mensae daemoniorum, luci et tenebris, /
Christo et Beliae. Sicut et Iohannis de huiusmodi loquens /
ait: si quis adoratur bestiam et imaginem eius, hic accipit /
notam in fronte sua et in manu sua, et ipse alibi: /
uidi de mari bestiam ascendentem habentem cornua /
decem et capita septem et in capitibus eius decem /
diademata et nomen blasphemiae et erat similis pardo //
et pedes eius sicut ursi et os eius sicut os leonis et /
dedit ei draco sedem suam et uirtutem suam. Sicut et /
Daniel de hoc ipso ait: uidebam ecce quattuor uenti mittebant /
in mare magnum et quattuor bestiae ascendebant /
de mari magnitudine alterutrum se excedentes /
et prima erat ut lea et pinnae eius ut aquilae et surrexit /
a terra et supra hominis pedes stetit et cor hominis /
datum est ei, et ecce alia bestia similis urso et /
una parte stetit et tria latera in ore eius et in medio /
dentium eius et dictum est ei surge et manduca carnes /
multorum, et ecce alia bestia ut pardus et alae /
ei quattuor uolucres et quattuor capita bestiae et potestas /
data est ei, et ecce bestia quarta horribilis et /*

*admirabilis et fortis uehementer et dentes eius ferrei /
et ungues aerei.*

155.nos autem diuinarum scripturarum edocti uerbis: mientras Schepss restringe los paralelos del texto a Hil.Trin.1.17 (*sed nos edocti diuinitus*), Veronese (2003: 138) indica que nos encontramos ante una expresión común en los escritores cristianos, con la que subrayan la distancia entre su formación cristiana y la cultura del siglo. Así mismo, apunta correspondencias en otros lugares de los *Tratados* de Prisciliano: 5.62.16 (*Moses sanctus diuinis edoctus uerbis*), 6.69.3-5 (*sufficiebat ... credentibus dei sermo, qui ... edocuit*), 10.96.2 (*apostolicis uocibus edocemur*). A las referencias de Veronese pueden añadirse: 1.19.21 (*in illo [sc. Christo] edocti*), 5.63.6 (*scribiti uerbis ... edocens*).

Para la comprensión de nuestro texto interesa destacar que *edoceo*, y sus derivados, tienden a aparecer en los *Tratados* en relación con la enseñanza de la Escritura, cuyo maestro es Cristo Dios (cf. 6.69.5 *Christus deus ... nomen patris filium itemque fili patrem ... edocuit*).

156.nihil idolum est in hoc mundo, sed quae sacrificant daemoniis sacrificant et non deo: es una frase construida a base de adjuntar las citas paulinas *1Co.8.4* (Sabat. *nihil idolum in saeculo*, [Vulg. *in mundo*, gr. ἐν κόσμῳ]) y *1Co.10.19.20* (Sabat. *Non quod idolum sit aliquid: sed quae sacrificia* [Aug.C.Aduers.1.988, Ambr.1Co.10.237A, ms.Reg. *quae sacrificant*, gr. ἃ θύουσιν] *daemoniis sacrificant, et non Deo*). Para el sentido de la exégesis completa y sus paralelos, cf. § 163.

157.in hoc mundo: en numerosas ocasiones, los *Tratados* asocian la palabra *mundus* con la creación visible y con su influjo pernicioso sobre el hombre (cf. también *saeculum* en § 47 y la confluencia de ambos vocablos en § 233). La creación sensible, a la que Prisciliano llama *hic mundus*, resulta insignificante, pues según él, es mortal (5.64.26 *quae uidentur mortalia sunt*). Así pues, quienes caminan por esta vida conforme a los criterios de la carne (4.60.12) y confunden al único Dios con realidades visibles, no adoran algo insignificante, sino al diablo que está detrás de toda actividad idolátrica (*1Co.8.4 + 1Co.10.19.20* en *Tract.1.8.4 nihil idolum est in hoc mundo, sed quae sacrificant daemoniis sacrificant et non deo*). Por ello, el cristiano ha de tener cuidado, pues este *mundus*, o creación sensible, está asentado en el diablo (*1Jn.5.19* en 4.57.17). Orígenes interpreta esta idea de la epístola de Juan afirmando que el diablo es el

príncipe de los pecadores que habitan este mundo (Orig.*Hom.Num.*12.4). No sólo el diablo, sino las potencias espirituales (Bianco 1992: 276s.) ejercen su pernicioso dominio sobre el mundo como creación sensible (*Ef.*6.12 en 1.13.8 y 10.96.11 *aduersus principes et potestates mundi huius rectores harum tenebrarum*). Algunos, equivocados, creen incluso que el sol y la luna son dioses que ejercen su poder sobre el mundo terrestre. Nuestro autor piensa que la creación material y, por pertenecer a ella, el sol y la luna, están al servicio del hombre (5.63.27 *Solem et Lunam luminaria ad ministerium hominum constituta aestimantes deos principatibus mundi aelementorum tribuunt potestatem*; cf. 5.65.11, 5.65.27). Debido a esta conciencia de que el mundo material, la creación sensible está al servicio (*ministerio*) del hombre, nuestro autor afirma que, para quien pronuncia el nombre que está por encima de todo nombre, todo queda ordenado en el lugar querido por Dios para la creación, y el mundo le pertenece (quizá arrebatado al diablo) porque él pertenece a Cristo y Cristo a Dios (*ICo.*3.22.23 en *Tract.*1.30.8 y 10.93.8 *siue Apollo siue Caefas siue mundus siue mors siue uita*). Probablemente, esta vuelta al orden establecido por Dios para el mundo material forme parte del concepto de “sabatización” del mundo. La expresión *sabbatizato in omnibus mundo* (5.66.3) es original y de sentido oscuro (“con la victoria sobre su propia carne, el hombre sella [espiritualmente] el sábado de la creación visible”, Orbe 1981: 292, n.37; Blaise *s.u. sabbatizo*: “la paix du sabbat étant descendue sur le monde, à l’accomplissement final de la rédemption”). Del contexto se deduce que es el hombre quien “sabatiza” el mundo, pues, aunque no puede transformar su naturaleza, puede, no obstante, darle el sentido proyectado por Dios para la creación sensible. El hombre debe someter el mundo al régimen del sábado. El sábado significa aquí el reposo (*requies*) que algunos ya obtienen en este mundo, como trasunto y anticipo del reposo eterno. Para que Dios pueda poner su descanso en el hombre y que éste llegue a ser sábado o reposo del Señor, se precisa una liberación previa de las actividades del mundo. El fruto que de ello se deriva para el hombre es el descanso (sábado) en Cristo (5.68.7-9 *permanentes in aeternum, ut facti sabbatum domini et ab omnibus mundi actibus feriat nihil debeatis saeculo, sed requiescat in Christo*). El mundo es visto aquí como el lugar y el tiempo en el que el Señor viene a descansar en el hombre. Para ello, es preciso que el hombre someta al mundo, no para su interés, en cuyo caso se convertiría el hombre en esclavo del mundo, sino al servicio del querer divino. Por ello, *sabbatizare mundum* puede interpretarse en el sentido de someter el mundo a la perspectiva del sábado, poner el mundo al servicio del sábado.

Respecto a la substancia y a los componentes del mundo, los *Tratados* hablan de *mundi forma et natura rudis saeculi* (3.45.6) refiriéndose, probablemente, a las categorías de espacio y tiempo a las que está sujeta la creación sensible. Para nuestro autor, una cosa es la forma del mundo que, como acabamos de ver, participa de la corrupción; otra la naturaleza del mundo (5.63.18 *mundi natura*), creada por Dios, variada y diversa (5.65.18 *omnibus quae conuersatio mundi possidet*); y otra la obra del mundo, sometida a la influencia del diablo y ligada a la naturaleza de la materia terrena, a la que vence la carne cuando ésta es purificada (5.65.26 *mundi opus et terrenae materiae naturam castigata caro uinceret*).

La naturaleza del cuerpo, hechura de la mano de Dios, es llamada, con palabras de Pablo (1Co.7.31), hombre viejo y figura del mundo (6.73.4). Es el lado oscuro que presenta la creación material, tanto del cosmos como del hombre, condenados a perecer junto con su concupiscencia. Proceden del mundo la concupiscencia de la carne y la ambición de la vida humana (cf. 1Jn.2.16.17, 1Pe.1.25 en *Tract.*10.94.18). Por otra lado, en los *Tratados* también aparecen los *mundi aelementa* de los que habla san Pablo (Col.2.8 τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου), que nuestro autor interpreta según una tradición que ya aparece en Tertuliano (*Adu.Marc.*5.645.3 *subtililoquentia et philosophia, ut inani seductione, quae sit secundum elementa mundi ... secundum litteras saeculares et secundum traditionem, scilicet hominum subtililoquorum et philosophorum*) y que recoge Hilario de Poitiers (*Trin.*1.13 *neque de Christo secundum mundi elementa discernens*). La idea general es retomada y personalizada por Prisciliano (6.75.16 *in nullo se secundum mundi aelementa discernens*).

El significado de *mundus* como creación sensible lo encontramos en las referencias al inicio de la historia de los hombres, tomadas de Pablo (1.29.3 *inuisibilia dei a creatura mundi per ea quae facta sunt posse cognosci* [*Rom.*1.20 ἀπὸ κτίσεως κόσμου]; 3.47.6 y 3.47.24 *a constitutione mundi* [cf. *Ef.*1.4 πρὸ καταβολῆς κόσμου]). Para Orígenes (traducido y, a veces, interpretado por Rufino), la *constitutio mundi* se identifica con la caída o καταβολή (*Princ.*3.5.4). Como sinónimo del orbe de la tierra aparece en relación con el diluvio universal 2Pe.2.5 en *Tract.*3.46.13 *cataclismum mundo super impios inducens*). Este mundo, creación sensible, está sometido a la limitación del número y del tiempo (6.78.20 *initium medietatem et consummationem mundi in se operantis evicerit*, 6.79.4 *totius mundi in anno numero deuicto*, 6.81.3 *diebus septem, quibus aut inchoatur mundus aut agitur aut finitur*). Está condenado a perecer (1.16.13 *cum mundo esse perituum*, 5.63.11 *non ... perpetuum fuisse mundum*,

10.94.18 *mundus praeterit*, 6.81.3 *mundus ... finitur*). Los cristianos llegan a él como a un escenario donde se libra la batalla entre el engaño y la salvación (10.102.17 *uenientes in hunc mundum* [cf. *Jn.1.9*] *sicut unitis malitiae uiis fallimur, ita unita fide et correctione saluamur*).

Entendido como realidad moral al margen de la fe cristiana, en el mundo se fomenta una sabiduría que nada tiene que ver con la sabiduría para Dios (5.64.25 *sapientia enim huius mundi stultitia est apud deum*). La sabiduría del mundo, identificada por antonomasia en los textos paulinos mediante la expresión ‘filosofía del mundo’, se opone radicalmente a Cristo (*Col.2.8* en *Tract.1.16.6* y 5.64.24). Por esta razón, el creyente que persevera en la fe (personificación de *fides constans*) rechaza las cuestiones capciosas e inútiles del mundo (cf. *2Tim.2.23*), designadas por Hilario –con cuyos materiales nuestro autor construye a veces su pensamiento–, como *philosophiae quaestiones* (Hil.*Trin.1.13*). Sin embargo, hay cristianos que se ven ahogados por el error ignorante del mundo (4.58.15) y, debido a ello, deben ser conscientes de que toda amistad con el mundo es enemiga de Dios (*Sant.4.4* en 4.57.7, 9.90.16, 10.94.15). No han de olvidar que, en el propio hombre, luchan entre sí las obras del mundo y las de Dios (10.98.4), sabedores de que, para el mundo, son pobres los que son ricos en la fe (*Sant.2.5* en *Tract.1.17.15*).

Precisamente, una de las ideas clave en el pensamiento de Prisciliano es la que se recoge en la expresión *mundi opus*. En continua lucha con las obras de Dios, como acabamos de ver, el destino que, en los *Tratados*, se depara al mundo y a sus obras, que ejercen un nocivo influjo sobre el hombre, es su destrucción (6.70.10 *mundi in nobis opus destruens*, 6.76.1 *ad destruendum opus mundi*; cf. 6.71.10 *non tam coli uult mundi instituta quam distrui*) o su derrota (5.65.26 *mundi opus et terrenae materiae naturam castigata caro uinceret*, 6.77.24 *opus mundi et natiuitas in nobis prima uincatur*). Nuestro autor manifiesta la identidad entre la obra del mundo y el propio mundo en la medida en que ambos deben ser derrotados (6.78.3 *deuicto Aegypto idest repudiato mundo*, 10.102.3 *deuicto mundo uelut subiugato Aegypto*). Como contrapunto a la obra del mundo, el cristiano debe vivir la Pascua del Señor (6.78.26).

Cristo clavó el mundo a la cruz a fin de destruir y derrotar su perniciosa obra (6.72.25, 6.77.16 *mundo in crucem fixo*). Como consecuencia de ello, el cristiano, mediante la purificación corporal (*castigato corpore*), debe hacer eficaz lo que Cristo le alcanzó en la cruz (6.76.1). Para los que pereseveran en la fe, la única esperanza es que sea vencida la burla del mundo (10.102.8 *spes est, nisi ut circumuersura mundi idest*

perfidiae terra uincatur) y, así, escapar de cuanto ofrece el mundo (10.92.10) para no ser condenados juntamente con él (6.80.23).

158.intellegentes uersutias sermonum et interpretaetiones parabolarum: Schepss relaciona este texto con *Sab.8.8* (*VetLat uersutias sermonum* [gr. στροφᾶς λόγων], *dispositiones* [var. *dissolutiones*, *solutiones*] *argumentorum* [gr. λύσεις αἰνιγμάτων]) y con *Eccl.39.2* (*uersutias parabolarum* [gr. στροφαῖς παραβολῶν], *occulta prouerbiorum* [gr. ἀπόκρυφα παροιμιῶν]). Paralelo a este texto, cf. más abajo *Tract.1.28.8 et intellege parabolas et obscuros sermones et dictiones prudentium et obscuritates*.

Ésta es una de las fórmulas que emplea nuestro autor para justificar la exégesis espiritual. La tarea de comprensión (*intellegentes*) recae tanto en *uersutias* como en *interpretationes*. Se trata, pues, de comprender lo que ya aparece interpretado en la Escritura. En este pasaje, el autor se refiere a la interpretación paulina del origen demoníaco de los ídolos, del trasfondo demoníaco existente en las prácticas de idolatría, sobre el que previene el apóstol en los pasajes de la *Primera carta a los corintios* que Prisciliano acaba de citar (*ICo.8.4 + 10.19.20*).

Nótese la separación entre los herejes y los de Prisciliano, que se pone de manifiesto en la actividad que unos y otros desarrollan sobre la Escritura: los primeros realizan una labor de mera lectura (1.7.26 *legere*); sin embargo, Prisciliano y los suyos añaden a lectura el esfuerzo por comprender (1.8.16 *intellegere*) y, por último, ponen en práctica el resultado (1.8.17 *operare*).

159.quod in deo sumus: la expresión constituye una garantía de validez para las acciones de *intellegere* y de *operare*. La permanencia en Dios es el pilar donde se apoyan, para nuestro autor, la comprensión y la puesta en práctica de lo comprendido. La idea se repite más abajo, donde se afirma con palabras del salmista que quienes reciben el don de la comprensión verdadera de la Escritura son aquellos que ponen en práctica sus enseñanzas espirituales: *intellectus bonus omnibus facientibus eum* (1.14.4, cf. *Salm.110.10*). Hemos visto, páginas atrás, que la permanencia en la luz de la fe es el argumento que exculpa a Prisciliano y a sus seguidores de pertenecer a sectas de vida tenebrosa (cf. 1.4.3 *constituti in fidei luce*). Pero el argumento que da validez definitiva a la comprensión es Cristo, dado que sólo él muestra el verdadero sentido de la Escritura (cf. § 174).

160. nihil in nobis bestiarum figura habeat, sed totum Christi dei teneat disciplina:

obsérvese la cuidada disposición de los elementos de esta frase. Las dos proposiciones se enfrentan, antagónicas, ya desde el indefinido con que aparecen encabezadas (*nihil / totum*). Aparece de nuevo el contraste en *figura / disciplina*. La gradación de intensidad en *habeat / teneat* produce un efecto de desequilibrio que pretende dirigir la atención del lector hacia la idea expresada por el segundo miembro de la frase. A ello contribuye, así mismo, la inversión en el orden de elementos (*figura habeat / teneat disciplina*), de modo que el isócolon se transforma en quiasmo para resaltar el concepto *disciplina*. Por último, atraídos localmente por el contraste *nihil / totum*, interesa destacar la relación que se establece entre *in nobis* y *Christi dei*, una vinculación tan poderosa que supera las reglas de la sintaxis, y que pone en estrecha relación conceptual a Prisciliano y a sus conmiltones con Cristo Dios.

161. nihil in nobis bestiarum figura habeat: llama la atención la personificación de *bestiarum figura*, que funciona, además, como sujeto de la frase. Otro tanto sucede sintácticamente con *Christi dei disciplina*. Prisciliano no niega la libertad del hombre. Prueba de ello es que en el proceso de regeneración descrito en nuestro pasaje, el penúltimo paso lo constituyen las acciones humanas expresadas en *intellegentes y operantes*. Pero con la personificación de *figura* y de *disciplina* se pone de manifiesto, en nuestra opinión, que las fuerzas del mal y las del bien sobrepasan la débil naturaleza humana.

Al margen de consideraciones sobre el pensamiento filosófico que subyace bajo el término *figura*, debemos señalar, desde el punto de vista léxico, que dicho vocablo aparece en Prisciliano desvinculado de cita escriturística sólo en esta ocasión. En los otros dos lugares se relaciona respectivamente con σχῆμα (1Co.6.31 en 6.73.4 *natura corporis quae per apostolum figura mundi et uetus homo dicitur*), y con τύπος (1Co.10.6 en 8.86.13 *omnia ... in figura gesta apostolus adseuerat*). En nuestro pasaje, parece que el concepto está semánticamente más cerca de σχῆμα y debe ser entendido como la imagen que se configura respecto de un modelo. Puesto que, además, *in nobis* nos remite al hombre interior (cf. §§ 315 y 368), *figura bestiarum* parece referirse a todo aquello que afecta a la vertiente moral del ser humano. Como es sabido, el empleo de imágenes zoológicas para referirse a asuntos de carácter moral está presente ya en la

filosofía pagana. Baste confirmarlo, para perfilar además el sentido de nuestro pasaje, con un fragmento que Lactancio atribuye a Cicerón:

Lact.Inst.5.11.2

si nemo est quin emori malit quam conuerti in aliquam figuram bestiae, quamuis hominis mentem sit habiturus, quanto est miserius in hominis figura animo esse efferato!, “si todo hombre prefiere morir antes que ser transformado en algún tipo de bestia, incluso si conserva su inteligencia, cuánto más miserable es tener alma de fiera bajo una figura de hombre”, trad. Sánchez Salor.

En este texto atribuido a Cicerón se observa una doble posibilidad de metamorfosis en el ser humano: la externa (*conuerti in figuram bestiae*) y la interna (*animo efferato*). En cambio, para Prisciliano, se trata de un proceso en el que el hombre no experimenta una transformación, sino una especie de posesión, pues la *figura bestiarum* se apodera (*teneat*) del interior del ser humano (*in nobis*), de lo que en Cicerón es el *animus*. Ciertamente, el resultado puede ser el mismo, pero la perspectiva con que cada autor plantea el proceso de bestialización es lo que marca el aspecto diferencial.

Sin salir de los textos de Lactancio, ofrecemos, por último, un ejemplo ilustrativo de cómo *figura*, también en un contexto de denuncia moral, hace referencia ya no al contenido –en Prisciliano *in nobis*, en el Cicerón de Lactancio el *animus*–, sino al continente, a la apariencia externa. Obsérvese además que el texto de Lactancio emplea *uita pecudum* donde Prisciliano habría escrito *bestiarum figura*:

Lact.Inst.2.3.22

inperiti et insipientes falsas religiones pro ueris habent, quia neque ueram sciunt neque falsam intellegunt, prudentiores autem quia ueram nesciunt, aut in his quas falsas esse intellegunt perseuerant, ut aliquid tenere uideantur, aut omnino nihil colunt, ne incidant in errorem, cum id ipsum maximi sit erroris, uitam pecudum sub figura hominis imitari, “los estólidos e ignorantes tienen por verdaderas las falsas religiones: porque no conocen la verdadera no entienden las falsas; los sabios, sin embargo, desconociendo la verdadera, o bien se mantienen en aquellas que saben que son falsas, para dar impresión de que se aferran a algo, o bien no cultivan ninguna, para no caer en el error: y éste es el mayor de los errores, ya que viven como animales con apariencia de hombres”, trad. Sánchez Salor.

Una segunda interpretación, complementaria a la que acabamos de exponer y que se deriva de ella, afecta, en cierta medida, al ámbito ontológico del ser humano o, al menos, tiene una decisiva trascendencia para su destino final en la eternidad. Como punto de partida, conviene poner de manifiesto que la frase que estamos comentando guarda estrecha relación con una posterior cita del Apocalipsis, en la que se apoya Prisciliano para completar su declaración: *si quis adorat bestiam et imagen eius* (cf. *infra* Ap.16.2 en *Tract.*1.8.22). A partir de dicha relación, se deduce la vinculación de

nuestro *bestiarum figura* con *bestiam et imagen eius*, y, habida cuenta de que *bestia* es el elemento común a ambas expresiones, se puede colegir, así mismo, la asociación semántica *figura / imago*.

Una vez mostrada la relación *figura / imago*, y para iluminar el sentido de *figura*, interesa comentar ahora un pasaje donde el valor de *imago* resulta particularmente útil. En efecto, *imago* remite a un pasaje en que se alude al tema paulino de los dos tipos de hombres: el hombre terreno, prefigurado en Adán, y el hombre celestial, prefigurado en Cristo (cf. *Tract.1.24.19s.*). En dicho pasaje, nuestro autor relaciona la vida anterior al bautismo con la idea de “llevar la imagen de aquel que es de barro”, identificado con Adán (1.19.24 *imaginem eius qui de limo est*), al que llama “hombre viejo” (1.20.2). Así mismo, en el propio pasaje denuncia a quienes, tras el bautismo, persisten en llevar la imagen de este hombre –definido como viejo, adámico, terrenal, fiero y tenebroso (1.18.29)–, y los acusa de ser “hijos del diablo” (1.19.19).

Teniendo en cuenta esta perspectiva, pues, cabe deducir que, para Prisciliano, quienes caen en el pecado de idolatría, concretamente en la lectura literal de ciertos lugares del texto sagrado, son configurados (cf. *figura habeat*) a semejanza de las bestias descritas en la Escritura, y son asimilados a la condición y a la suerte escatológica de la bestia, del diablo. La configuración con el diablo, en fin, evoca la idea de la semejanza con el hombre corruptible que aparece en un pasaje posterior: *inmutauerunt gloriam incorruptibilis dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et ... configurantes se prioribus ignorantiae uitae desideriiis in ea quae non intellegunt inciderunt* (*Tract.1.9.21-25*; cf. § 171). Otros elementos coincidentes son la idea de la asimilación a un modelo pernicioso (cf. *figura habeat* y *configurantes*), y la influencia recíproca a la que están sometidas la interpretación de la Escritura y el modo de vida.

Por último, interesa apuntar la oposición entre la idea presente en *bestiarum figura* y lo que representan para nuestro autor las expresiones paulinas *induere Christum* (cf. 2.34.16, 5.64.22, 7.83.15) o *induere nouum hominem* (1.20.4, 5.67.11). Tanto *figura* como *induere* hacen referencia a algo externo y, a la vez, afectan al hombre interior (cf. *in nobis*). Ambos conceptos implican la transformación del hombre conforme a un modelo: en *figura*, el modelo es la bestia, el demonio; en *induere*, el modelo es Cristo. Un texto de Ambrosio, relativo a la consagración bautismal por la que el cristiano es revestido de Cristo, hace verosímil lo que acabamos de afirmar:

Ambr.*Sacram.Regen.257.2*

Nemo sibi blandiatur, quod aliam figuram induerit, mystica praecepta acceperit, ad continentiae disciplinam applicuerit animum, “que nadie se jacte de haber reformado su conducta, de haber recibido místicos preceptos y de someter su espíritu a normas de continencia”, trad. Arias; cf. también Aug.C.Iul.2.683.44.

Cabe añadir, como curiosidad marginal, que los ecos de *figuram induere* se remontan hasta las *Metamorfosis* de Ovidio (Ov.Met.1.87 *sic, modo quae fuerat rudis et sine imagine, tellus / induit ignotas hominum conuersa figuras*).

162.totum Christi dei teneat disciplina: en relación semántica y léxica con *edocti uerbis* mediante la palabra *disciplina*, se refiere a la enseñanza de Cristo Dios a través de la correcta interpretación de la Escritura.

163.nullam communicatio est ... luci et tenebris, Christo et Beliae: nuestro autor aprovecha la cercanía semántica de *participare*, presente en *1Co.10.21* (Sabat. *non potestis mensae Domini participare et mensae daemoniorum*) y de *societas* y *conuentio*, que aparecen en *2Co.6.14.15* (Sabat. *aut quae societas lucis [Vulg. luci] ad tenebras? quae autem conuentio Christi ad Belial?*), para aglutinar todos ellos con el hiperónimo *communicatio*. Este procedimiento de sustitución permite a nuestro autor recomponer en una sola frase las dos citas de Pablo.

164.nullam communicatio est mensae domini et mensae daemoniorum: con esta referencia a *1Co.10.21* se cierra un párrafo que interpreta *1Co.8.4* a la luz de *1Co.10.20* y *1Co.10.21*. La exégesis no es original de nuestro autor. La encontramos en Orígenes en respuesta al pagano Celso (Orig.Cels.8.24). El pasaje del alejandrino se enmarca en un contexto de distanciamiento de las prácticas paganas (comer de lo sacrificado a los ídolos y tomar parte en los sacrificios de las fiestas públicas). Ahora bien, en Prisciliano, el contexto es exclusivamente cristiano, y la exégesis pretende extraer una enseñanza moral (que la configuración con el demonio no anide en el interior del cristiano) en la que el punto de partida es el rechazo de la idolatría, pero entendida ésta no ya como culto a ídolos paganos, sino como interpretación incorrecta de los elementos zoológicos presentes en la Escritura.

165.si quis adoratur ... unguis aerei: este bloque, formado por las citas *Ap.14.9*, *Ap.13.1.2* y *Dan.7.2-7*, pretende ser la prueba que justifica los esfuerzos de comprensión de Prisciliano (*elaboramus ... intellegentes ... et operantes*). Con el testimonio de la

Escritura, nuestro autor pone de manifiesto que, bajo las imágenes zoológicas, el texto sagrado esconde referencias al diablo. Así lo demuestran las descripciones terroríficas de Juan en su *Apocalipsis* y las del *Libro de Daniel*, donde aparecen descripciones de la bestia que utilizan símiles zoomórficos.

Por otro lado, el vínculo entre ambos textos consiste en que la primera bestia de *Ap.13*, citada por Prisciliano, es una combinación de los cuatro monstruos de Daniel. Esta exégesis aparece en comentarios al *Apocalipsis* contemporáneos a nuestro autor. Así, el que redacta, a finales del siglo IV, Victorino de Petovio : *Et cornua decem et decem diademata Daniel ostendit* (Vict.Poet.Schol.Ap.338B; cf. Beat.Comm.Ap.6.4.87).

166.si quis adoratur bestiam et imaginem eius, hic accipit notam in fronte suo et in manu

sua: obsérvese que esta cita de *Ap.14.9* aparece en oposición explicativa a la frase *elaboramus ... habeat* (1.8.15-18). Si establecemos relaciones entre sus elementos, se observa que las acciones *intelligere* y *operari* se oponen a *adorare*. Así mismo, *bestiarum figura* se percibe como la explicación de *bestiam et imaginem eius*. Pero, al mismo tiempo, el verbo *habere*, cuyo agente es *bestiarum figura*, enlaza con *accipere*, en relación de causa - efecto. Como consecuencia, hay que destacar una última vinculación que explica el *nihil*, objeto de *bestiarum figura*, concretado en *notam in fronte et in manu*.

De todo este enredo de conceptos podemos deducir dos interpretaciones. La primera se refiere a *notam*: al igual que los seguidores de Cristo reciben en su frente el signo de su sangre derramada en la cruz (cf. 6.80.23 *signati frontibus praetiosi sanguinis*), los adoradores de Belial (1.8.21) están marcados con su maléfico signo (*notam*) en la frente y en la mano, que pueden entenderse como metáforas del pensar y del obrar, respectivamente (recuérdese *intellegentes* y *operantes*). Una explicación cercana a ésta que aventuramos en nuestro autor se encuentra en Agustín, para quien *fronte* significa la fe recibida en el bautismo y *manu* se refiere al obrar del cristiano (cf. Aug.Ciu.20.9.3). La segunda interpretación se refiere al sentido de *imaginem eius* y ha sido comentada anteriormente (cf. § 161).

167.vidi de mari bestiam ... et dedit ei draco sedem suam et uirtutem suam:

probablemente, nuestro autor sea uno de los pocos testigos –quizá el primero– que integra el sintagma *sedem suam* dentro de *Ap.13.1.2*. No parece haber más testigos de esta posible interpolación hasta el siglo VIII, con Beato de Liébana y con Beda (cf.

*VetLat*26.2, s. *uersic.*). Líneas más abajo se encuentra una breve referencia a este pasaje, en 1.18.8: *siue bestia habens septem capita et decem cornua*.

168.**uidebam ... unguis aerei**: extensa cita de *Dan.7.2-7*, de la que merecen destacarse algunas variantes en nuestro autor respecto de las versiones latinas. En primer lugar, *alterutrum se excedentes* (*Dan.7.3 Vulg. diuersae inter se*; Sabat. *altera alteram magnitudine antecedens*, gr. [LXX] διαφέροντα ἕν παρὰ τὸ ἕν; gr. [Theod.] διαφέροντα ἀλλήλων). En el versículo 4 el texto de Prisciliano suprime el hemistiquio *aspiciebam donec euulsae sunt alae eius*. Más abajo, presenta *alae ei quattuor uolucres* (*Dan.7.6 Vulg. alas habebat auis quattuor*; Sabat. *ei alae quattuor uolucris super eam*; gr. [LXX] πτερὰ τέσσαρα ἐπέτεινον; gr. [Theod.] αὐτῇ πτερὰ τέσσαρα πετεινοῦ ὑπεράνω αὐτῆς). La coincidencia de las variantes de nuestro texto con la versión griega de Teodoción (*alterutrum* ~ ἀλλήλων, *alae uolucres* ~ πτερὰ πετεινοῦ) permite asociar este pasaje con la común tradición patrística (cf. Vanyó, DPAC s.u. “Daniel”). Si hemos apuntado la mutilación parcial en 7.4, debemos ahora reseñar una leve pero significativa modificación en *carnes multorum* (*Dan.7.5 Vulg. carnes plurimas*; Sabat. *carnes multas*; gr. [LXX, Theod.] σάρκας πολλάς). Obsérvese el añadido *unguis aerei* (*Miq.4.13*) como coda final del séptimo versículo, detalle identificativo de una de las antiguas traducciones latinas del libro de Daniel (para otros testigos de la misma tradición, cf. *Lucif.Calar.Non.Parc.30.45*, *Aug.Ciu.20.23*).

1.9.15-25

*Quae omnia posita in uisionibus suis profetae /
legi ab omnibus uoluerunt et intellecta uitari et ideo, qui /
ista cognoscentes quid esset quod legerent non intellexerunt /
recte, cor eorum datum est bestiae et carnes deuorabuntur /
eorum; euanuerunt enim in cogitationibus suis et obscuratum est /
insipiens cor eorum et dicentes se esse /
sapientes stulti facti sunt et inmutauerunt gloriam incorruptibilis /
dei in similitudinem imaginis corruptibilis /
hominis et uolucrum et quadripedum et serpentium /
et configurantes se prioribus ignorantiae uitae /
desideriis in ea quae non intellegunt inciderunt.*

Introducción a 1.9.15-25

En el proceso intelectual aquí descrito descubrimos diferentes tareas: la primera es la lectura (*legere*) del texto sagrado, que requiere por parte del lector una toma de conciencia de lo que se lee (*cognoscere*). Si el lector tiene la disposición adecuada, comprende el significado real (*espiritual*) de lo leído (*intelligere*) y, en este caso, evita (*uitari*) aquello que ha comprendido. Mas si se deja llevar (*evanescere in cogitationibus*) por sus pensamientos humanos, no comprende correctamente (*intelligere recte*) y la equivocada lectura que hace es para él su perdición, pues se convierte en aquello que ha leído, por no haber sabido interpretarlo. En consecuencia, retorna a su anterior estado de ignorancia.

Si comparamos 1.9.15-25 con 1.8.12-21, llegamos a un resultado más completo, pues ambos textos son paralelos y complementarios:

1.9.15-25	1.8.12-21
<i>omnia posita in uisionibus</i>	<i>scripturarum edocti uerbis</i>
<i>legere</i>	<i>etsi scimus</i>
<i>cognoscere</i>	
	<i>elaboramus tamen</i>
<i>intelligere recte</i>	<i>ut intellegentes et operantes</i>
	<i>quod in deo sumus</i>
<i>intellecta uitari</i>	<i>nihil bestiarum figura habeat</i>
<i>evanescere in cogitationibus</i>	<i>totum Christi teneat disciplina</i>
<i>cor datum bestiae et carnes deuorabuntur</i>	<i>nulla communicatio mensae domini et mensae daemoniorum</i>

La materialidad de la Escritura viene formulada con *posita in uisionibus* o con *uerbis*. El proceso básico de instrucción al que se someten los cristianos principiantes (*ingredientes*) se expresa mediante la acción –casi física– representada por *legere*, y *scire* alude al aprendizaje elemental (cf. § 108).

El proceso de comprensión se indica mediante los verbos *cognoscere* e *intelligere*. Dicha actividad requiere un esfuerzo (*elaborare*) por parte del individuo. Lo comprendido debe ser aplicado y puesto en práctica en la forma de conducirse en la vida (*operari*). Una de las actividades del *operari* es evitar ser atrapado por la maldad (*uitari*). La diferencia entre quienes no comprenden rectamente y quienes tienen un

recto sentido de lo que leen estriba en que estos últimos permanecen en Dios (*in deo sumus*) y tienen a Cristo como demostrador del sentido verdadero de la Escritura (cf. § 174). Como consecuencia de una interpretación torcida, los infelices caen en sus propios pensamientos. Ya hemos visto que el término *cogitatio* tiene connotaciones desfavorables en nuestro autor (cf. § 142). En cambio, quienes practican la correcta comprensión se alejan, con su esfuerzo, de toda semejanza con las bestias, y además se disponen a ser inundados por la enseñanza de Cristo (cf. § 130).

A modo de colofón, los textos presentan referencias a la comunión (*communicatio*). La comunión, en la vida temporal del cristiano, es la prenda, el anticipo de la realidad futura, escatológica, a la que está destinado. El texto nos presenta dos modos de comunión. Por un lado, la comunión con la mesa del Señor. Opuesta a ella, el autor carga las tintas en la comunión con los demonios. En contraposición con la comprensión correcta de la Escritura, por la que el cristiano se sacia de Cristo, Palabra de Dios (cf. *Orig.Hom.Ex.7.8*, *Hom.Leu.1.1*, *Comm.Ioh.10.17-18*), Prisciliano nos presenta una comunión diabólica, en la que quien no comprende rectamente es el objeto de la voracidad de los seres malignos, a quienes no es capaz de identificar a través de la letra de la Escritura: su corazón y sus carnes serán devorados.

169.cor eorum datum est bestiae: la fórmula es una paráfrasis de *cor hominis datum est ei* (*Dan.7.4* en *Tract.1.9.7s.*). Se observa aquí una curiosa paradoja temporal –originada por efecto del pecado de idolatría–, consistente en que, a la bestia que asume en la Escritura un corazón de hombre, se le está entregando el corazón de quien, posteriormente, no entienda rectamente el significado del texto donde, curiosamente, se menciona su propio corazón. El argumento es similar al que se pone de manifiesto tanto en la expresión *in ea quae non intellegunt inciderunt* (1.9.25) como en *per quae peccat quis per haec et torquetur* (1.10.21, cf. § 182).

170.cor et carnes: con esta expresión se indica la totalidad del ser.

171.configurantes se prioribus ignorantiae uitae desideriiis: en la reconstrucción de la cita de *1Pe.1.14* (*VetLat* tipo **S** *non commiscentes* [tipo **T** *configurantes*] *uos illis prioribus ignorantiae uestrae* [gr. ὑμῶν, var. *uitae*] *desideriis*), Thiele, editor de las cartas católicas de la *Vetus Latina*, pone en duda la autoridad del testimonio prisciliano que estamos comentando a la hora de incluir *uitae* como parte del texto original latino.

Argumenta que la esta variante se debe, bien a una falsa lectura (vitae PRIS: < vīrae), bien a una contaminación de *Lc.8.14* o de *1Jn.2.16*. A pesar de la opinión de Thiele, el cotejo con los otros lugares de los *Tratados* en que aparece la cita (1.4.18 y 7.85.7) muestra que, en los tres casos, está presente la variante *uitae*. Si existe contaminación, cabe pensar que su origen esté en la fuente bíblica que manejaba el autor. Por otro lado, esta constante en el “error” puede ser un dato significativo a la hora de determinar la autoría de los *Tratados*.

1.9.25-10.9

*Nos autem /
scientes quia lex spiritalis est et omnis profetia interpretaetione /
indiget, habentes Christum deum in sensu demonstratorem, /
per quem etiam si aliter sentiremus et //
haec nobis reuelabantur, seruire instituimus iustitiae /
domini in sanctificationem, ut, sicut profeta ait, eradicatis /
nominibus Baalim ex ore nostro et exterminatis appellationibus /
eorum abiciamus a nobis, sicut scriptum est, /
testamentum quod est cum bestiis agri et uolatilibus /
caeli et reptilibus terrae, agnoscentes quod haec omnia /
stipendia peccati sunt, quorum finis mors est, gratia /
autem et pax uita aeterna in Christo Iesu domino /
nostro.*

172.**scientes quia lex spiritalis est**: esta cita, tomada de *Rom.7.14*,. aparece incompleta, una vez más, en 1.19.22. En otros *Tratados* se emplea el versículo íntegro (6.80.1, 8.87.8). En el *Tratado* octavo, al igual que en el pasaje que nos ocupa, nuestro autor la vincula a *2Pe.1.20* (*cf. infra*) para probar que todo texto de la Escritura debe ser interpretado espiritualmente. En los cuatro pasajes mencionados, la idea de que la ley es espiritual sirve de justificación para ofrecer lecturas espirituales de pasajes bíblicos.

173.**omnis profetia interpretaetione indiget**: la referencia a *2Pe.1.20* (VetLat tipo S *omnis profetia uel scribtura* [gr. *πᾶσα προφητεία γραφῆς*, var. B⁷² *προφητεια και γραφη*] *interpretaetionem indiget*) se repite parcialmente en 6.69.11 (*omnis scribtura interpretaetionem indiget*) y, con los dos miembros del sujeto, en 8.87.10 (*profetia uel scribtura interpretaetionem indiget*). El monje hispano Baquiaro, heredero en cierta medida de las ideas priscilianistas, hace notar que algunos pueden entender esta cita como una excelente excusa para la lectura de apócrifos (*cf. Fide.6.1034A*). Quizá Baquiaro tiene en su mente el valor que dan a esta cita los priscilianistas. No es ilógico,

pues, aventurar que nuestro autor pudiera haberse amparado en *2Pe.1.20* para justificar sus lecturas extracanónicas.

174.**demonstratorem**: la atribución de esta función a Cristo es casi inexistente en la literatura latina. El único precedente lo hemos encontrado en Tertuliano (*Pat.4.25*), donde el Señor aparece como desvelador, en su persona, de todos los bienes (virtudes). Pero el uso resulta insólito si consideramos además que, en nuestro texto, *Christus demonstrator*, y no solamente Dios, es el agente que revela el recto sentido de la Escritura (cf. *infra*, en relación con *Filip.3.15*). Una de las tareas de Dios Cristo según nuestro autor es la inspiración, en el interior del hombre, de la verdad oculta en la Escritura.

175.**per quem etiam si aliter sentiremus et haec nobis reuelabantur**: en esta referencia a *Filip.3.15*, todos los testigos ofrecen *deus* como sujeto de *reuelare* (cf. *VetLat24.2 s.uers.*). En nuestro caso es Cristo Dios, *demonstrator in sensu*.

176.**reuelabantur**: Schepss ofrece la conjetura *reuelabuntur*, basada en la Vulgata y en testigos citados por Sabatier como Hilario (*Trin.11.24 reuelabit*) y en el verbo griego de la cita (*Filip.3.15 ἀποκαλύψει*). Lo cierto es que uno de los testigos más cualificados, no sólo para el tiempo de *reuelare*, sino para el cambio de *sapere* por *sentire*, es Jerónimo (*C.Pelag.1.15.56 et si quid aliter sentitis, et hoc uobis deus reuelabit*).

Interesa dejar claro que cualquiera de las dos opciones, pese a estar en indicativo, serían aceptables desde el punto de vista de la *consecutio temporum*. Los manuales consignan que períodos o expresiones de tipo potencial o irreal aparecen a veces con la apódosis en indicativo (Bassols 1987.2: 274). De hecho, encontramos ejemplos en los que a la prótasis en imperfecto de subjuntivo le corresponde una apódosis en indicativo, tanto en futuro (*Tert.Adu.Iud.8.42 in quibus si reciperent eum, 'aedificabitur in latitudinem et longitudinem, et innouabuntur tempora'* [*Dan.9.25*]), como en pretérito imperfecto (*Caes.Ciu.3.51.6 si per decliue sese reciperent nostros ex superiore insequentes loco uerebantur* “si se retiraban cuesta abajo, temían que los nuestros les siguieran desde su posición superior”). Sin embargo, la construcción parece propia de un período narrativo, como se puede deducir por la perífrasis que conforma la acción principal del párrafo. En efecto, *seruire instituimus* (1.10.1) indica una acción de aspecto perfecto que necesita ser conjugada en pasado para consevar la coherencia. Este

dato nos parece decisivo para preferir, en nuestra traducción, la forma *reuelabantur* que da el manuscrito. Respecto a la traducción, en la que conservamos el valor irreal de la condicional, el potencial que empleamos viene exigido por la *consecutio temporum* en español.

177. *seruire instituimus ... in Christo Iesu domino nostro*: es preciso subrayar la curiosa composición de este mosaico de citas, formado por *Rom.6.19* + *Os.2.17-18* + *Rom.6.23*. El pensamiento de Prisciliano se amolda al de Pablo: tras el abandono del pecado, el autor ha decidido ponerse al servicio de Jesucristo en aras de la santidad, sabedor de que servir al pecado reporta la muerte y de que la gracia de Jesucristo alcanza la vida eterna. Ahora bien, mediante la cita de Oseas, descontextualizada y manipulada, el texto paulino aparece actualizado y adaptado al contexto del pasaje. Allí donde Pablo habla del pecado en general, nuestro autor aplica la máxima del Apóstol al pecado de idolatría.

178. *nomina Baalim*: el nombre propio funciona como adyacente nominal. La forma parece una traducción servil del griego en *Os.2.17* (LXX 2.19) τὰ ὀνόματα τῶν Βααλῖμ, de la que son testigos, por otra parte, numerosos autores latinos. Nuestro autor emplea más abajo *post Bahal* (1.19.13), fórmula que, de nuevo, se adapta al texto griego, esta vez de *Jer.2.23* ὀπίσω τῆς Βααλ. Encontramos una expresión similar en Lucífero de Cagliari (*Abs.1.17 itis post Baal*).

179. *testamentum quod est cum besteis agri et uolatilibus caeli et reptilibus terrae*: la cita de Oseas tiene una interpretación positiva en la tradición patrística (cf. Hil. *Myst.2.1*, Hier. *Os.1.2.438*). En nuestro texto, sin embargo, el sentido es completamente opuesto (nótese que va introducida por *abiciamus a nobis*). Es probable que nos encontremos ante una modificación de Oseas (*Os.2.18* [LXX 2.20], Sabat. *disponam eis testamentum in die illa cum bestiis agri et cum uolatilibus caeli et cum reptilibus terrae*) a la luz de un pasaje del profeta Ezequiel (*Ez.34.25* Sabat. *disponam ad eos testamentum pacis et exterminabo bestias malas a terra*). Por efecto de esta contaminación, en nuestro texto no sólo no se establece un pacto o *testamentum* con las bestias, sino que, según se deduce, éstas son aniquiladas (cf. *Os.2.17* en 1.10.2s. *eradicatis ... et exterminatis*).

180. **haec omnia stipendia peccati sunt, quorum finis mors est, gratia autem et pax uita aeterna in Christo Iesu domino nostro:** en la coda de Pablo (*Rom.6.23*) no aparece el término *pax*. Ahora bien, en numerosas saluciones epistolares del Nuevo Testamento leemos *gratia* y *pax* vinculadas (*Rom.1.7*, *1Co.1.3*, *2Co.1.2*, *Gal.1.3*, *Ef.1.3*, *Filip.1.2*, *1Pe.1.2*, *2Jn.3*, etc.), lo que ha hecho posible el desliz de la fórmula a este texto de Pablo. La mentalidad que refleja nuestro autor en este punto es común a la tradición cristiana: la gracia y la paz se distribuyen por la fe a los que caminan en esta vida. Así mismo, a los que alcanzan la vida eterna se les concede el colmo de la paz y de la gracia por medio de la visión de Dios (*cf. Beda.Ep.Cath.3.1.24*). Tales son los estipendios que recibe el cristiano, en esta vida y en la ultramundana, opuestos al que se obtiene por el pecado.

1.10.9-11.15

*Sicut et Solomon ait: deus mihi dedit horum /
omnium quae sunt scientiam ueram, ut sciam dispositionem /
orbis terrarum et uirtutem aelementorum, /
initium et consummationem et medietatem mensuum, /
mutationes et diuisiones temporum, anni cursus et /
stellarum dispositiones, naturas animalium et iras /
bestiarum, uim uentorum et cogitationes hominum, /
differentias arborum et uirtutes radicum, et omnia quae /
sunt absconsa et manifesta cognoui. Sicut et ipse ait: /
colebant quidam errantes muta reptilia et serpentes /
et bestias superuacuas et misit super illos multitudinem /
mutorum animalium in uindictam, ut scirent /
quia per quae peccat quis per haec et torquetur; sicut /
et Dauid ait: circumdederunt me uituli multi, tauri pingues /
obsederunt me, aperuerunt in me os suum sicut /
leo rapiens et rugiens. Quod legens impurus scismaticorum //
sensus aduertat et, si conuerti potest et potest non perire, non /
pereat, quoniam Dauid sanctus non tauros timebat aut uitulos, /
sed sicut scriptum est: aduersarius uester diabolus sicut /
leo rapiens et rugiens circuit quaerens quem transuoret, /
cui resistite firmes in fide. Sicut et alibi scriptum est: /
noli esse leo in domo tua euertens domesticos /
tuos; sicut et ibi ait: non te extollas in cogitatione /
animae tuae uelut taurus, ne forte elidatur uirtus tua /
et per stultitiam folia tua comedat. Sicut et Dauid ait: /
lingua mea adhaesit faucibus meis et in puluerem mortis /
deduxisti me, quoniam circumdederunt me canes /
multi; in quo tamen Dauid sanctus, ut ostenderet quid in /
superiori exclamacione edixisset, subiecit synagoga peccantium /
obsedit me. Sicut et Ezeias ait: canes sunt animae /
nescientes satietatem;*

SALOMÓN Y LA VERDADERA CIENCIA

181.**deus mihi dedit ... absconsa et manifesta cognoui**: extensa cita tomada de *Sab.7.17-*

21. El pasaje resulta muy apropiado a la hora de fundamentar la idea de los sentidos espirituales que encierra la Escritura. Orígenes se basa en ella para justificar su método de exégesis, afirmando que todo lo visible puede ser relacionado con lo invisible, lo corpóreo con lo incorpóreo, lo manifiesto con lo oculto. Dios, en efecto, dispone la creación visible para enseñar al hombre las realidades invisibles, y para que lo terrenal le impulse a lo celestial. Así mismo, la Sagrada Escritura está concebida de un modo semejante, de suerte que su materialidad esconde un sentido invisible que debe ser investigado (*Orig.Comm.Cant.3.209.13ss*). Para la relación de esta cita con el ascenso al reino de los cielos, entendido éste como la fuente de la ciencia, *cf.* el texto de Evagrio Póntico en p. 168 de nuestro comentario.

182.**colebant ... multitudinem mutorum animalium ... ut scirent quia ... peccat quis ... et**

torquetur: de esta cita de *Sab.11.16.17* se infiere que los animales de la Escritura son mudos para aquellos que no saben interpretar su sentido espiritual. La lectura de la Escritura no es inocua: su correcta interpretación produce extraordinarios beneficios. Mas, si se interpreta “a la letra”, o “carnalmente”, su materialidad se convierte en un objeto de culto. Por ello, quien así obra cae en la idolatría. Recibe, como castigo, el silencio del texto mudo (literal) y la desgracia de su propia ignorancia.

La idea de que el objeto de culto se convierte en castigo para el idólatra está presente en otro lugar de este tratado: del mismo modo que aquí son los animales mudos la ruina de quienes padecen ceguera espiritual, más abajo serán los ídolos sordos quienes serán causa de perdición para quienes los fabrican (1.15.1 *confusi sunt supra figmentum suum, surda enim erant idola*).

Son éstos dos ejemplos que muestran el pensamiento de nuestro autor acerca del pecado. Para Prisciliano, el pecado afecta al hombre en la materia que es objeto de la transgresión. Líneas atrás, se lee que quienes no comprenden de modo correcto la referencia diabólica de las bestias de la Escritura son devorados por la bestia (9.15-25). Prisciliano presenta otros lugares donde esta idea se hace patente a partir de ejemplos extraídos del ámbito moral. En un pasaje posterior, afirma que quien se engríe como un toro corre el peligro de perder la falsa valentía bajo la que oculta su petulancia, y

acabará alimentándose con sus propias palabras (1.11.7-9). Los que se consideran hijos de Júpiter morirán, al igual que éste pereció con su hijo Marte (1.16.19-20). Este efecto de rebote no sólo tiene lugar en el plano moral, sino que también afecta a la inteligencia humana. Así, quienes veneran estatuas de ídolos reciben como respuesta la confusión del silencio (1.15.8-11).

183.**circumdederunt ... firmes in fide**: en este párrafo se interpreta *Salm.21.13-14* a la luz de *1Pe.5.8.9*. La técnica exegética parece de estilo origeniano: a la luz de la alegoría de la carta apostólica, se explica por comparación, gracias a la afinidad de su sentido (el león rabioso y rugiente es el nexo que conecta ambos textos), que el temor de David no provenía de novillos ni de toros (idea que, en sentido literal, es absurda), sino del diablo, que, como león rabioso y rugiente, abría su boca contra él. Desde el punto de vista argumentativo, la interpretación del toro como símbolo del diablo se basa en el siguiente silogismo: el toro se comporta como un león (*cf. Salm.21.13-14*); el diablo se comporta como un león (*1Pe.5.8.9*); por lo tanto, el toro es símbolo del diablo.

184.**firmes in fide**: con palabras de la *Primera epístola de Pedro*, el autor aconseja a los cismáticos que resistan firmes en la fe ante los ataques del diablo. En efecto, el enemigo merodea como lo hace el león alrededor de una edificación (la idea se deduce de *quaerens quem transuoret*, en 1.11.4). Es probable que Prisciliano esté refiriéndose a la Iglesia (*cf. § 186*), en cuyo seno convive con los cismáticos, a quienes se refiere, en todo el tratado, con expresiones que ponen de manifiesto tal circunstancia (*cf. § 185*).

Por otro lado, aparece aquí la idea de la firmeza, virtud que deben acreditar quienes tienen fe. Otros lugares de los *Tratados* ponen de manifiesto la misma idea, al hilo de diversos pasajes de la Escritura: la casa es símbolo del cristiano –en tanto que habitáculo de Dios–, si es santificado con el apoyo de la fe (6.79.14; *cf. Hb.3.6*); la permanencia en la fe es garantía de salvación para la adúltera Eva (1.20.13; *cf. 1Tim.2.14-15*); la firmeza en la fe le hizo merecer a Ruth formar parte del linaje divino (10.101.17; *cf. Rut.4.17*).

DENUNCIA DEL DAÑO QUE SUS ACUSADORES ESTÁN CAUSANDO A LA IGLESIA Y A SUS SEGUIDORES. EL PROFETA DAVID, ¿IMAGEN DE PRISCILIANO?

185.**scismaticorum**: la palabra, que sólo aparece en el primer *Tratado*, no se refiere a los herejes, según se deduce de la distinción *scismatici uel heretici* (1.22.10), donde *uel* tiene valor exclusivamente disyuntivo. Con ella, nuestro autor parece referirse a personas con quienes mantiene una cercana, que no afectuosa, relación. Prueba de ello es que les exhorta a convertirse (1.10.24), y más abajo, reitera su amonestación incluso con una referencia en singular (1.27.27 *conuertere itaque aliquando, infelix scismatice*). De igual modo, da la impresión de que, en alguna medida, los denominados cismáticos son quienes han levantado la nube de sospecha que se cierne sobre el autor del tratado, pues éste les acusa de calumniadores (1.24.8), tal como hace con Hidacio (2.41.22) y con los reticentes a la lectura de apócrifos (3.44.8, 3.53.3). En fin, estos *scismatici* son los que se escandalizan porque los de Prisciliano hacen lecturas espirituales de los textos sagrados (1.26.2), pero, al igual que Hidacio –según acabamos de apuntar–, no tienen reparos en manipular escrituras, como hacen los herejes (1.22.10). Babut (1909: 206s.) sostiene que el término se refiere a los adversarios de los acusados y, en particular, a su adversario principal, el obispo de Mérida.

186.**noli esse leo in domo tua euertens domesticos tuos**: para la comprensión de este texto, tomado de *Eccl.*4.35 (LXX 4.30), obsérvese que *euertens* traduce el participio *φαντασιοκοπῶν*, ya problemático para la interpretación del texto griego (*cf.* Schleusner 1822 s.u.: *delirantis instar te gerere*, aut *delirantis instar exagitare eos*. En *SeptGott s.uers.* aparece glosado por *ταπεινῶν* y *opprimens*). En latín, el significado inicial de *euerto*, “volver del revés”, “desbaratar”, “destruir”, se traslada a la esfera espiritual para denotar “hacer caer”, hacer apostatar”, “disuadir de la verdadera fe” (Blaise s.u. cita *Cypr.Ep.*30.3, *Ep.*52.2 *ad euertendas fratrum mentes*). Para nuestro pasaje es esclarecedora la expresión *dubios euertunt* (1.8.6, 5.64.4) “trastornar a los vacilantes”, operación propia de los herejes para que los débiles en la fe caigan en sus redes. El texto parece ser una advertencia a los *scismatici* para que no trastornen a los que, en la Iglesia (*domo tua*), no tienen una fe firme. También pudiera tratarse, en este caso, de los seguidores poco decididos de la secta. Es la misma línea hermenéutica presente en Rabano Mauro (*Comm.Eccl.*18.790C): *possunt et in ipsa sententia haeretici denotari, qui in domo Ecclesiae per linguae uolubilitatem seducunt corda innocentium*. Por otra

parte, *domesticos tuos* permite pensar en una relación de ascendiente jerárquico con los que son engañados. Algunas interpretaciones de este versículo, que lo relacionan con el comportamiento de los obispos (cf. Petr.Abael.Ep.1.273D), hacen verosímil esta hipótesis.

187.non te extollas in cogitatione animae tuae uelut taurus, ne forte elidatur uirtus tua et per stultitiam folia tua comedat: nuestro autor es el primer testigo latino de esta cita del *Eclesiástico* (cf. *Eccl.6.2.3 VetLat app.cr.*). En comentaristas medievales, compiladores de exégesis patrísticas, encontramos como explicación de este versículo que la jactancia y la soberbia del petulante lo someten constantemente al riesgo de tener que alimentarse con las hojas de sus propias palabras, siempre vacías, y con los estériles frutos de sus obras (cf. Rab.Maur.Comm.Eccl.6.794D *folia uerborum eius sunt uacua et fructus operum inutiles*).

188.lingua mea ... canes multi ... nescientes satietatem: en este pasaje, el lector es llevado de la mano en la comprensión del símbolo ‘perros’, que, en la Escritura, hace referencia, a los malhechores, que no se saturan con su maldad (cf. § 190).

Por otra parte, es interesante subrayar que nuestro autor, a medida que va desvelando el sentido del símbolo ‘perros’, deja entrever algunos aspectos de su método exegético, mediante la disposición y el comentario de este grupo de citas (*Salm.21.16.17a + Salm.21.17b + Is.56.11*). De modo excepcional, Prisciliano se permite insertar una larga advertencia, o aclaración de propia cosecha (*ut ostenderet quid ... edixisset, subiecit*), para indicar que el segundo hemistiquio de *Salm.21.17* está explicando *Salm.21.16.17a*. Por el contrario, la cita de Isaías aparece adjunta sin más comentario o aclaración que la del autor a quien pertenece (*sicut et Ezeias ait*). Se observa, pues, que nuestro autor emplea dos modos de exégesis: en el primero aprovecha la explicación que David apunta en el Salmo, en el que se desvela el significado simbólico de los perros, extremo éste que es indicado al lector por parte del exégeta. El segundo modo consiste en añadir una cita que interpreta a la anterior, de suerte que el texto de Isaías adjunto, una definición de ‘perros’, explica el sentido del versículo del Salmo sin más aclaración por parte de nuestro autor.

Cuando Prisciliano entiende que el texto sagrado precisa una interpretación “espiritual” (tal es el caso de *Salm.21.16.17a*) lo indica explícitamente. Pero si el

mensaje del texto sagrado es comprensible en su literalidad (*Salm.21.17b + Is.56.11*), nuestro exégeta lo presenta sin más, precisando el cambio de autor si llega el caso.

189.synagoga peccantium obsedit me: la fórmula *synagoga peccantium* aparece frecuentemente en citas del *Eclesiástico*, pero no del *Salmo* vigésimo primero, que es al que se está refiriendo nuestro autor (*cf. Vulg. Eccl.16.7 [LXX 16.6 ἐν συναγωγῇ ἁμαρτωλῶν]*, 21.10 [LXX 21.9 συναγωγὴ ἀνόμων], *Salm.21.17 concilium malignantium obsedit me*, gr. συναγωγὴ πονηρευομένων περιέσχον με). A la vista de estas referencias, cabría pensar que se ha producido una contaminación de citas involuntaria, dado que en el libro del *Eclesiástico* y en el *Salmo* aparece el factor común συναγωγή. Sin embargo, si tenemos en cuenta que Tertuliano es testigo para *Salm.21.17* de una traducción similar (*Tert.Adu.Marc.4.564.4 synagoga maleficorum*), es verosímil pensar que nuestro autor ha optado conscientemente por *synagoga*, calco del griego que evoca el mundo judío, en lugar de *concilium*, para acumular elementos de vituperio sobre aquellos a los que identifica como perros. Para sustentar esta opinión, conviene tener en cuenta que quienes practicaban una exégesis literal de la Escritura eran calificados de judaizantes.

190.satietatem: este vocablo se refiere a quienes no se hartan de hacer el mal (*cf. Hier.Is.15.56.19 qui numquam suo saturantur errore*). La idea viene implícita en *peccantium*, término con que se identifican los *canes* líneas arriba, en los versículos de los salmos.

1.11.15-12.19

*sic denique et dominus deus noster /
loquens ad Iob profetam dixit: ostende mihi si iam adquiescit /
tibi leo aut monucerus seruiet tibi aut dormiet /
in cubili suo; et alibi ad ipsum deus: tu capies /
Leosiboram, animas quoque draconum timore inplebis, /
ut timeant in cubilibus suis sedentes in siluis et dolum /
facientes; et iterum alibi ad ipsum dicit dominus: /
tu adduces draconem in ancistro aut inpones ducatorium /
in nare eius aut pertundes labia ipsius et /
loquetur tibi molliter, ut constituat testamentum tecum /
et habeas eum in seruum aeternum; in quo Iob /
sanctus intellegens loquentem dominum et uolens etiam nobis //
intellectum aperire dictorum: quid, inquit, adhuc ego iudicor, /*

*domine, dum corripior et arguor, aut quod, domine, /
dabo responsum ad talia uerba, cum sim nihil? Et /
tunc dominus etiam nobis post futuris ad intellegendum se /
opus uerbi tribuens parabolam dicti per se sermonis exposuit /
dicens: noli, inquit, abalienare iudicium meum nec /
aestimes me aliter decreuisse nisi ut tu minus appareas /
iniustus; sed suscipe altitudinem et uirtutem et /
claritatem et honorem induere; relinque angelos irae /
et omnem in te iniuriosum et superbum extingue; /
disrumpe a te inpios et absconde in terra et facies /
eorum ignominia reple, ut sint sine honore, et tunc /
confiteberis quoniam potens est dextera mea saluare /
te. Etiam coram te fera sicut bos factus faenum manducat, /
cuius fortitudo in lumbis eius et uirtus in umbilico /
uentris et cauda erecta sicut cyparissus et /
nerui contorti sicut funes et latera eius petrae aereae /
et spina illius sicut paries ferreus, et hoc est initium /
factum angelis ad inludendum plasmae meae.*

EL PROFETA JOB, EJEMPLO DE LA BATALLA QUE HA DE LIBRAR EL ASCETA CONTRA EL DIABLO Y SUS SEGUIDORES

Introducción a 1.11.15-12.19

El problema de comprensión que presenta este pasaje viene motivado, en gran parte, por las dificultades que presenta el propio texto de la Escritura en el que se inspira. Este largo pasaje pertenece a la última parte del *Libro de Job* (caps. 38-41), en la que Dios hace una relación de las obras portentosas que realiza en la naturaleza, mediante las cuales se manifiesta su poder y su sabiduría. El formato de estos capítulos está basado en preguntas retóricas que Dios plantea a Job y con las que queda en evidencia la omnipotencia divina frente a la impotencia del hombre. El tono irónico y provocativo que adopta Dios en su diálogo con Job se pone de manifiesto desde el principio: “ciñe tus lomos como un bravo; voy a interrogarte, y tú me instruirás” (*Job*.38.3). Tanto la ironía como las preguntas retóricas dificultan la comprensión del texto. Por ello, Prisciliano, en los versículos que cita, aplica significativos retoques a la fuente bíblica, con el objeto de adaptarla al mensaje que quiere transmitir.

Así, en primer lugar, nuestro autor se ve en el compromiso de despejar dudas respecto de los personajes intervinientes. Por ello, Prisciliano acude a las fórmulas introductorias para precisar el sujeto de cada frase (*cf.* 1.11.15s. *dominus deus noster ... dixit*, 1.11.18 *et alibi ... deus*, 1.11.21 *et iterum ... dicit dominus*, 1.11.25-12.1 *Iob ... inquit*, 1.12.3-5 *dominus ... exposuit dicens*). Dado que el texto original carece de estas

acotaciones, su aparición, en nuestro pasaje, constituye un primer hecho consignable como parte de la exégesis que ofrece el autor de los *Tratados*.

En segundo lugar, atendiendo ya al contenido, las tareas de domesticación que competen a Dios en la versión normalizada, en nuestro pasaje son encargadas al santo Job (*cf. ostende, capies, implebit, adduces, pertundes, inpones, loquetur tibi*). Este cambio de sujeto es la adaptación más notable de las que se observan en el pasaje. Tras la intervención de Dios, Job queda desconcertado y no sabe responder, pues se ve incapaz de llevar a cabo lo que Dios le encomienda.

En tercer lugar Dios exhorta de nuevo a Job, que está sumido en la pesadumbre. Estas palabras, comenta Prisciliano, están escritas “para nuestra enseñanza”. Nuestro autor entiende que Dios propone a las generaciones futuras (*post futuris*) un completo plan de renovación espiritual: primero, vestirse con virtudes de Dios (*altitudo, uirtus, claritas, honor*) para, después, luchar contra ángeles de la ira, y contra la injuria y la soberbia personales, y también contra los impíos. Dicho proyecto se cumplirá si el cristiano –al igual que hace Job– reconoce la diestra de Dios como única fuerza de salvación del hombre.

Finaliza el pasaje con la descripción de una fiera que come hierba, llamada Behemoth en la traducción jeronimiana de *Job*. Curiosamente, esta fiera es identificada con un elefante (*cf. elefantos* en *Tract.1.8.1*) por la tradición que recoge Fray Luis de León:

Exp.Job.40.10

Bethemoth es palabra hebrea, que es como decir ‘bestias’; al juicio común de todos sus doctores, significa elefante, llamado así porque, dada su grandeza, es un animal que vale por muchos.

Job debe someter y domeñar a esta fiera –tal es el mandato de Dios–. La fuerza de la voluntad de Dios es tal, que la sola presencia de Job logra que la bestia quede convertida en un buey manso. A propósito de otros animales mencionados en el pasaje, en la primera parte se mencionan cuatro nombres, dos de ellos imposibles de identificar: león, monucero, leosibora y dragón o serpiente. Estos animales –algunos de los cuales tienen, como se ha dicho, nombres extraños, producto de lecturas aberrantes del texto griego de *Job*– aparecen relacionados con los ángeles de la ira, con la injuria y la soberbia, y con los enigmáticos “impíos”. Nuestro autor, pues, interpreta estos símbolos zoológicos en clave moral. Este procedimiento es similar al del pasaje anterior (1.10.21-11.15), en el que las personas esclavizadas por la ira, la soberbia o la malicia son comparadas, repectivamente, con el león, el toro y el perro. A su vez, la interpretación

moral en ambos pasajes contrasta con la atribución al diablo de las imágenes bestiales, a las que se alude con los pasajes del *Apocalipsis* y del *Libro de Daniel* (cf. *Tract.*1.8.24-9.15).

El estudio de este pasaje sugiere una consideración de carácter general. No hay duda de que *Job*.38-40 es uno de los textos más conflictivos para los hermeneutas de la Escritura. Precisamente por ello, Prisciliano se desvela, con estas líneas, como un abnegado exégeta, preocupado en facilitar a sus oyentes la comprensión de los lugares bíblicos que plantean mayores dificultades. Una actitud que el propio autor pone de manifiesto a propósito de una homilía sobre la Pascua:

*Tract.*6.70.1-3

necessarium est nobis propter uos humilitatem sermonis nostri in ea quae inenarrabilia uidentur extendere, “nos parece necesario, en atención a vosotros, ampliar la humildad de nuestra palabra hasta aquellos asuntos que parecen más difíciles de explicar”.

191.ostende mihi si iam adquiescit tibi leo aut monucerus seruiet tibi aut dormiet in

cubili suo: de nuevo se nos presenta una adición de citas. La primera parte, *ostende ... leo*, está inspirada en *Num.*24.9 (Sabat. *recubans requieuit quasi leo*), cita que aparece de nuevo en 1.27.6 (*conquiescens refrigerabitur sicut leo*). El segundo miembro, *aut monucerus ... cubili suo*, es cita de *Job*.39.9 (Sabat. *uolet autem monoceros seruire tibi, aut dormire super praesepe tuum?* gr. *βουλῆσεται δέ σοι μονόκερως δουλεύσαι ἢ κοιμηθῆναι ἐπὶ φάτνης σου*).

192.leo aut monucerus: los críticos del texto de *Job* relacionan esta expresión con una lectura que aparece en la revisión griega de Luciano de Antioquía (*ἀτράπελος μονόκερως*) y con una glosa que presentan algunas traducciones coptas (*leo ferus aut μονοκυρως*) (Ziegler 1982: 33s., Bertrand 1996: 243 n.31). Ahora bien, lo que en ambos casos aparece como glosa, Prisciliano lo añade al texto. El resultado es una cita manipulada, en cuyo proceso de transformación ha de considerarse, además, la fusión de *Num.*24.9 y de *Job*.39.9 (cf. § 191): al asignar *leo* como sujeto de *adquiescit*, *aut* pasa a unir las dos oraciones, con lo que *leo* no explica aquí a *monucerus*, situación que sí se da, en cambio, en la glosa del texto copto.

Conviene tener presente que nuestro autor conoce la palabra *unicornis*, según demuestran otros dos pasajes (1.24.12, 1.27.3), si bien este animal fantástico tiene para Prisciliano un significado positivo, referido a Cristo, en línea con una amplísima

tradición que se remonta a Justino mártir. Es interesante considerar, así mismo, que el término *monucerus* que maneja nuestro autor es resultado de una transcripción de su correspondiente griego. Con todos estos datos, se puede concluir que Prisciliano está empleando una fuente de la Escritura que había incorporado la glosa y había adaptado el término, o bien que, al menos, parte de este proceso fue obra de nuestro autor. En cualquier caso, a Prisciliano le conviene la lectura *monucerus* como nombre de animal desconocido o fantástico (en la línea de *leosibora*, como se verá más abajo). Éste sería uno más de los ejemplos que Orígenes podría haber citado en su *Tratado sobre los Principios* para mostrar que ciertos pasajes o nombres de la Biblia carecen de interpretación literal, pero no están exentos de un sentido espiritual. Esto no implica que el texto sagrado, desde el punto de vista puramente físico y material, carezca de importancia. Aunque sería ridículo aventurar las características de un animal imposible como el monucero, lo cierto es que, para nuestro autor, esta realidad es el símbolo del que se sirve Dios en la Biblia para referirse a pecados humanos (cf. Aug.*Adn.Iob.*39.618.1 *μονόκερως enim unicornis est, quod superbiam significat*). Mantenemos, por ello, la transcripción de esta falsa palabra en nuestra traducción.

193.tu capies Leosiboram ... et dolum facientes: es interesante poner de relieve que esta cita de *Job*.38.39.40 ha sido utilizada como testigo principal para la fijación del texto griego en la edición crítica de *Septuaginta Gottingensis* (cf. Ziegler 1992). En otro orden de cosas, atinente a la forma *Leosiboram*, Bertrand, en un estudio sobre el bestiario de *Job* (1996: 239 n. 23), ofrece al respecto una serie de consideraciones que reseñaremos a continuación por el interés que suscitan para la comprensión de nuestro texto y del entorno en el que surge. Comienza el estudioso francés llamando la atención acerca de lo insólito de la fórmula prisciliana *tu capies Leosiboram*, frente a las otras traducciones latinas (LXX *θηρεύσεις δὲ λέουσι(ν) βοράν*; Sabat. *aut capies leonibus escas*; Vulg. *numquid capies leaenae praedam*). A la vista de tal contraste, concluye que esta lectura aberrante es fruto de un falso corte o de la incorrecta unión de dos palabras por parte del traductor latino. Así mismo, considera que la verdadera lectura debió ser *Leusiboram*, según testimonian tres pasajes de la obra de Jerónimo (*Ep.*75.3, *C.Vigilant.*6.360, *Is.*17.64.4). En dichos pasajes, Jerónimo hace alusión a la procedencia hispana de este *ridiculum nomen*.

194.**intellectum aperire dictorum:** la familia léxica de *aperio* está presente, en los *Tratados*, en contextos referidos al escrutinio de la Escritura. El recorrido a través de los pasajes en los que aparece permite descubrir un interesante catálogo de nociones que ayudan a perfilar el pensamiento de Prisciliano en lo que atañe a la interpretación espiritual del texto sagrado.

Nuestro autor reconoce, en primer lugar, que existen pasajes en los que no es necesario aplicar una interpretación espiritual, dado que su sentido es evidente (6.80.25 *licet aperte scripturae dei loquantur ad uos* “aunque las escrituras de Dios os hablan abiertamente”).

Precisamente, algunos de estos mensajes patentes animan al cristiano a investigar en lo profundo del corazón. Es lo que nuestro autor, en consonancia con la exégesis patrística más extendida, llama *caelestia opera*, término que se opone a la materialidad del texto sagrado, llamada *res carnalis*:

Tract.8.86.6-10

nobis tamen caelestia opera dicentibus non rerum carnalium perscrutanda sunt, ut inuenta in secretum inquisitionis indagine inuenti praemia operis adsequamur, sicut scriptum est: quaerite, inquit, et inuenietis, pulsate et aperietur uobis, “a nosotros, sin embargo, que hablamos de las obras celestes, no nos toca examinar las de los asuntos de la carne, a fin de que, una vez hallada la pista de la investigación en lo recóndito, alcancemos los frutos de la obra que hemos descubierto, según está escrito: *buscad*, dice, *y encontraréis; llamad y se os abrirá* (*Mt.7.7; Lc.11.9*)”.

Algunos pasajes del Antiguo Testamento tienen dos sentidos –uno de ellos oculto, espiritual–, y ambos son provechosos. Esta doble enseñanza permanece abierta a todo el que es consciente de la inhabitación de Dios en su propio interior:

Tract.10.101.1-4

ut profeticus sermo semel loquens et duo praedicans exultationem saluati hominis in Christo et gloriam Christi in homine triumphantis uelut germanum insigne circumferens ad doctrinam nostrae eruditionis aperiret, “de modo que la palabra del profeta [David], hablando de una vez por todas (*cf. Salm.59.1*) y predicando dos cosas: la exultación del hombre salvado en Cristo y la gloria de Cristo que triunfa en el hombre, propagándolas al modo de una fraterna señal, las abra [estas dos cosas] a la instrucción de nuestro aprendizaje”.

Como acaba de apuntarse, la comprensión del sentido espiritual de estos textos se opera en lo profundo del ser humano, pero no mediante procesos meramente psicológicos, sino por revelación divina. Al descubrir el mensaje salvífico de Dios, encerrado en la Escritura, el cristiano exulta de alegría, como ya se ha dicho, y recibe como fruto una felicidad que no perece:

Tract.10.97.5-8

In quo tamen sermone psalmi ultra naturalis intelligentiae sensum mens ad deum conuersa prouehitur et unicuique intelligenti se incorruptae beatitudinis per haec campus aperitur, “sin embargo, en estas palabras del salmo, la mente convertida a Dios es arrastrada más allá del pensamiento de una inteligencia natural, y, a través de estas cosas, se abre un campo de incorrupta felicidad para cualquiera que se conozca”.

195. quid, inquit, adhuc ego iudicor, domine, dum corripior et arguor: la fórmula *dum corripior et arguor* es una adición, según se deduce de su ausencia en otros testigos de la cita (cf. por ejemplo Sabatier [*Quid ergo iudicor, commonitus et increpatus a Domino?*] y diversos pasajes de Agustín [*Adn.Iob.39.627.13 commonitus et increpatus, Adn.Iob.39.627.15 me commonet et arguit, Pecc.Merit.2.10.16 monitus et increpationes domini*]). Podría tratarse, incluso, de una fórmula explicativa de *iudicor*, añadida por el propio Prisciliano. Esta hipótesis se apoya en la notable importancia que tienen, en el pensamiento ascético de este autor, los vocablos *corripior* y *arguor*, y sus derivados, como se muestra a continuación. Con carácter general, es conveniente recordar que ambas palabras difieren poco en su significado (cf. *Aug.Enarr.72.20 argutio, correptio est; qui arguitur, corripitur*). Por este motivo, el siguiente estudio considera unitariamente la presencia de ambas familias en los *Tratados*, sin establecer eventuales distinciones semánticas entre ellas.

La *redargutio* o *correptio*, es un proceso que, según Prisciliano, se lleva a cabo en el interior del hombre, y que remueve su conciencia. Puede estar instigado por el demonio, en cuyo caso tiene un efecto pernicioso (3.53.14 *nihil in quo infirmes redargutio diaboli faciat reseruare* “no preservar nada en lo que la réplica del diablo nos haga débiles”). A veces, la fuerza que lo origina viene del exterior, de parte de personajes autorizados, ya sean los profetas o los apóstoles o los santos, que “hablan” al cristiano a través de la Escritura (8.88.15 *et apostolus ad libertatem iustitiae nos excitans peccati in nobis redarguens seruitutem sic ait*, “y el apóstol, al incitarnos a la libertad de la justicia, denunciando la servidumbre del pecado en nosotros, dice así”). En la misma línea, puede proceder de los pastores que reciben de la Iglesia el poder para corregir (2.35.6 *uerum cum repente siue necessaria redargutione siue aemulatione uitae seu nouissimi*, “ahora bien, al surgir de pronto disputas, bien por las inevitables refutaciones, bien por la envidia de nuestra vida, bien por culpa de una autoridad muy reciente”).

La corrección que es promovida por Dios –ya sea directa o con una de las mediaciones antedichas– tiene lugar en el ámbito de la conciencia del cristiano (cf. 1.3.7

non redarguente conscientia). En una primera etapa, la corrección de Dios busca que el cristiano reconozca su falta. Este primer paso les resulta fácil a los conversos, a los *incipientes et rudes*, según la terminología acuñada por Orígenes (cf. Orig.Hom.Num.17.6). Es importante subrayar que la corrección y el reconocimiento del pecado son considerados por nuestro autor como un regalo divino (10.100.16 *redargutio domini agnitio peccati diuino muneri*). Otras veces, Prisciliano se refiere a una tarea pedagógica de la que forman parte tanto la reprensión como la instrucción: “Dios, mientras corrige, ama –afirma nuestro autor–, y con el reconocimiento del pecado instruye más que reprende” (10.97.11 *ecce deus, dum corripit, diligit et erudit potius peccati agnitione quam plectit*). En este pasaje aparece fielmente reproducida una tradición doctrinal que hunde sus raíces en el Antiguo Testamento (*Prou.3.11-12 LXX*), es desarrollada por el autor de la carta a los Hebreos (12.5-11) y recogen algunos autores cristianos coetáneos de nuestro autor (cf. por ejemplo Ambr.Expl.Psalm.37.19.1, Hier.Ep.140.14, Aug.Enarr.89.11). Por otra parte, la idea de la corrección instructiva aparece, en ocasiones, opuesta a la del castigo. Así, en la lucha de la vida, afirma Prisciliano, “hasta el fin, hay pena para los que pecan, y [sin embargo] para nosotros, ya convertidos, enseñanza a través de la reprensión” (10.97.18 *usque ad finem peccantibus poena est et conuersis nobis in redargutione doctrina est*).

Por lo que atañe al cristiano *progrediens* (cf. Orig.Hom.Num.17.4), la corrección se desvela, en los *Tratados*, como un movimiento interior que incita a su alma al sentimiento de compunción, de suerte que ésta huye con más energía de las asechanzas del diablo y torna a reconocer que Cristo es su salvación (10.99.22 *uino compunctionis accepto arcum persequentis zabolii et iacula uitamus, agnoscentes quia liberi a peccatis esse non possumus, nisi remissione baptismatis et diuinae crucis redemptione saluemur*, “tras beber el vino de la compunción, huimos del arco del diablo, que nos persigue, y de sus flechas, reconociendo que no podemos quedar libres de los pecados, a no ser que seamos salvados por la remisión del bautismo y la redención de la cruz divina”).

196. **noli abalienare ... saluare te**: Samuel Berger (1893: 86) subraya la “identidad casi absoluta” de este pasaje con el que presentaba el extraviado *Fragmentum Floriacense*, cuyo contenido ha llegado hasta nosotros merced a la abnegada dedicación del benedictino Sabatier. Dicho fragmento conserva parte de un texto de *Job* anterior a la traducción latina de Jerónimo. Por su similitud con nuestra cita, Berger defiende que el *Floriacense* es testigo de una antigua versión latina. Para facilitar su cotejo con el texto

de Prisciliano, se reproducen ambos a continuación, junto con la versión de la Vulgata y la reconstrucción antigua que da Sabatier (en todos ellos, junto al número del versículo, figura la referencia de la *Septuaginta* entre paréntesis). Se adjunta, así mismo, el texto griego fijado en la edición de *Septuaginta Gottingensis*, añadiendo entre corchetes los pertinentes comentarios del aparato crítico. Aparecen subrayadas, por último, las cadenas de texto que son significativas para el cotejo de versiones:

Job.40.3.5-9 (LXX 40.8.10-14)

Septuaginta:

^{8a} μὴ ἀποποιῶ μου τὸ κρίμα [...] οἶει δέ με ἄλλως σοι κεχρηματικέναι ἢ ἵνα
ἀναφανῆς δίκαιος
¹⁰ ἀνάλαβε δὴ ὕψος καὶ δύναμιν δόξαν δὲ [*et claritatem Aeth Arm Pris Spec*] καὶ
τιμὴν ἀμφίεσαι
¹¹ ἀπόστειλον δὲ ἀγγέλους ὀργῇ [*irae Aeth Spec Pris*] πᾶν δὲ ὑβριστὴν ταπείνωσον
[om. Spec Pris]
¹² ὑπερήφανον δὲ σβέσον σῆψον δὲ ἀσεβεῖς παραχρῆμα
¹³ κρύψον δὲ εἰς γῆν ἔξω ὁμοθυμαδόν [ἔξω ὁμ. om. Pris] τὰ δὲ πρόσωπα αὐτῶν
ἀτιμίας ἔμπλησον
¹⁴ [*et tunc Pris*] ὁμολογήσω [*confiteberis Pris Spec*] ἄρα [om. Arm Pris Spec Col]
ὅτι δύναται ἡ δεξιὰ σου σῶσαι [δύν. ἡ δ. σου σῶσαι *potens est dextera mea saluare te Pris Spec*]

Vulgata:

³⁽⁸⁾ *numquid irritum facies iudicium meum et condemnabis me ut tu iustificeris*
⁵⁽¹⁰⁾ *circumda tibi decorem et in sublime erigere et esto gloriosus et speciosis induere uestibus*
⁶⁽¹¹⁾ *disperge superbos furore tuo et respiciens omnem arrogantem humilia*
⁷⁽¹²⁾ *respice cunctos superbos et confunde eos et contere impios in loco suo*
⁸⁽¹³⁾ *absconde eos in puluere simul et facies eorum demerge in foueam*
⁹⁽¹⁴⁾ *et ego confitebor quod salvare te possit dextera tua*

Sabatier:

³⁽⁸⁾ *An abnuis iudicium meum? Aut putas me aliter tibi locutum fuisse, quam ut tu appareres iustus? [...]*
⁵⁽¹⁰⁾ *Assume igitur altitudinem et uirtutem, gloriam et honorem uestire.*
⁶⁽¹¹⁾ *Emitte in iracundia angelos, et omnem iniustorum humilia.*
⁷⁽¹²⁾ *Videns omnem superbum, extinguito; contere impios statim,*
⁸⁽¹³⁾ *Et absconde sub terra simul, faciesque eorum imple ignominia.*
⁹⁽¹⁴⁾ *Ita demum confitebor, quia saluare te potest dextera tua.*

Prisciliano:

³⁽⁸⁾ *noli [inquit] abalienare iudicium meum nec aestimes me aliter decreuisse nisi ut tu minus appareas iniustus;*
⁵⁽¹⁰⁾ *sed suscipe altitudinem et uirtutem et claritatem et honorem induere;*
⁶⁽¹¹⁾ *relinque angelos irae et omnem in te iniuriosum*
⁷⁽¹²⁾ *et superbum extingue; disrumpe a te inpios*
⁸⁽¹³⁾ *et absconde in terra et facies eorum ignominia reple, ut sint sine honore,*
⁹⁽¹⁴⁾ *et tunc confiteberis quoniam potens est dextera mea saluare te.*

Floriacense:

- ³⁽⁸⁾ *Nec putes a te alienum esse iudicium meum, et non aestimes me aliter
decreuisse, nisi ut tu minus appareas iniustus.*
⁵⁽¹⁰⁾ *Suscipe in te altitudinem et uirtutem et claritatem et honorem induere.*
⁶⁽¹¹⁾ *Dimitte angelos irae et omnem iniuriosum*
⁷⁽¹²⁾ *et superbum extingue. Separa a te impios confestim*
⁸⁽¹³⁾ *et absconde eos omnes in terra, et confunde facies eorum ignominia, et redde
illis. Si autem apud te sine honore,*
⁹⁽¹⁴⁾ *tunc uidebis et confiteberis quoniam potens est dextera mea saluare te.*

Cabe destacar que el versículo 5(10) y el hemistiquio final de 8(13) son determinantes para fijar una tradición común a *Floriacense* (F) y Prisciliano (P), debido a que se apartan de la lectura que dan el texto griego (G) y la versión de Sabatier (S). Otro tanto sucede con el hemistiquio final de 3(8), que destacamos del resto porque será objeto de comentario más abajo, debido a las implicaciones de sentido que conlleva la modificación del texto. Por último, interesa observar que G y S presentan una disposición de los personajes de Dios y de Jacob que hace difícil la comprensión del texto. De hecho, las traducciones al español que se han consultado intentan resolver el conflicto con diferente éxito: “y yo entonces también te alabaré, porque tu diestra te dio la salvación” (Nácar - Colunga 1968); “entonces yo también declararé que tu diestra puede salvarte” (Reina Valera 95). Por su parte, la versión que sostienen F y P soluciona el problema de modo sencillo: todo el pasaje se pone en boca de Dios, y en el versículo final es Dios quien exhorta a reconocer que es su diestra la salvadora del justo. Por último, la traducción de δόξα por *claritas*, en lugar de *gloria* como en S, es un síntoma de que la tradición común que F y P reflejan se remonta a una versión latina muy primitiva. El poco frecuente uso de *claritas* en las versiones latinas de la Biblia, remite a una etapa temprana de la transmisión del texto sagrado en latín (cf. Mohrmann 1977: 201). Respecto a la manifestación de este fenómeno en nuestro autor, no cabe duda de que los *Tratados* emplean normalmente *gloria* y sus derivados. Sin embargo, los usos de *claritas* y sus derivados aparecen restringidos a las citas de la Escritura (cf. § 198). Es éste un claro indicio de que el texto bíblico que manejaba era, en efecto, muy primitivo.

197. ut tu minus appareas iniustus: en la lítote *minus appareas iniustus* el adverbio está haciendo negativa la acción verbal y no restrictiva (cf. 2.42.10 *qui* [sc. *Hidatius*] *se minus purgans*).

Por otro lado, la fórmula *appareo* + predicativo, con el valor de “parecer, mostrarse, ser” (Blaise, s.u.) (cf. Quint. *Inst.* 8.5.10 *ut id iustum appareret*) la

encontramos también en 1.17.1 (*similes idolis suis facti apparebunt*). Para la expresión *Christus apparens deus* (1.21.12) cf. § 366.

198.**claritatem**: como ya se ha dicho, el empleo de este vocablo viene condicionado por la fidelidad al texto de la Escritura que nuestro autor está manejando (cf. § 196). Es preciso señalar también que sólo en otro lugar de los *Tratados* aparece de nuevo un término perteneciente a esta familia léxica: en el *Tratado* quinto nuestro autor hace referencia a la glorificación del cuerpo como requisito previo para que éste llegue a ser templo del Señor (5.66.1 *clarificatus in corpore templum fieret domini*). Prisciliano se sirve de una cita paulina (1Co.6.20 [Vulg 5.20] gr. δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν) para comunicar su pensamiento y, por ello, emplea *clarificare* donde el griego usa δοξάζειν.

En el pasaje que estamos comentando, tenemos un nuevo testimonio de que Prisciliano maneja una primitiva traducción latina de la Biblia, con la que probablemente entronque el manuscrito floriacense antes mencionado (cf. § 196). Prueba de ello es que la versión más generalizada de este versículo de Pablo es *glorificate et portate Deum in corpore uestro*. Frente a esta lectura, sin embargo, varios textos de Cipriano, a mediados del siglo III, atestiguan *clarificate et portate* (*Quir.*3.11, *Habit.*2, *Dom.Orat.* 11, *Fortun.*6). La coincidencia con Cipriano en el uso de *clarificare* como traducción del término bíblico δοξάζειν permite pensar que nuestro autor maneja una versión latina de origen, quizá, norteafricano. Así mismo, coetáneo de nuestro autor, Ambrosio presenta la misma lectura (1Co.6.216B).

En los autores latinos posteriores, la lectura *clarificate et portate* aparece en una exégesis recogida por Rabano Mauro (Rab.Maur.*Enarr.Ep.Paul.*61, *Hom.*142.420C, *Eccl.Disc.*1232A).

En cuanto al sentido que tiene en nuestro pasaje *claritas*, podemos deducir, a partir de la cita ya aludida del *Tratado* quinto, que nuestro autor se está refiriendo a la gloria reservada a los ascetas:

*Tract.*5.65.26-66.2

mundi opus et terrenae materiae naturam castificata caro uinceret, et homo ... clarificatus in corpore templum fieret domini, “la carne, purificada, venza la obra del mundo y la naturaleza de la terrena materia, <y> para que el hombre ... glorificado en su cuerpo, llegue a ser templo del Señor”.

Se trata, por tanto, no de la gloria que alcanza el alma en la escatología, como premio final, sino de la que obtiene el cristiano *progrediens*, ya en esta vida, siguiendo

los pasos de Cristo. El cristiano, si practica la ascesis corporal y se aleja del modo de vida propio de la carne, para acercarse al del espíritu, merece la gloria de ser templo del Señor, como dice el *Tratado* quinto (cf. también *Cypr.Habit.2*). Éste es el nuevo sentido que adquiere δόξα en la tradición cristiana, referido ya no a la gloria que gozan el Padre y el Hijo, sino a la que resulta de los méritos de la pasión de Cristo, que se dejan ver, primeramente, en los mártires y, por último, en la época de nuestro autor, en los ascetas (cf. Mohrmann 1977: 202).

199.**etiam coram te ... sicut paries ferreus:** la versión jeronimiana de *Job.40.10-14* (LXX 15-19) habla de Béhémôth, el hipopótamo o el elefante que, considerado como equivalente del dragón en el Apocalipsis, designa al propio Satán.

200.**umbilico uentris:** la cita aparece en la *Vita Antonii* compuesta por Atanasio (*V.Anton.5.3*). Según el obispo de Alejandría, siendo Antonio joven y todavía incipiente en la vida ascética, el diablo pretendió tentarlo con las armas situadas junto al ombligo, tal como era su costumbre con los jóvenes. Atanasio se sirve de una expresión inspirada en *Job.40.16* (τοῖς ἐπ' ὀμφαλοῦ γαστρὸς ὄπλοις).

Por otro lado, el comentario de Olimpiodoro acerca de este versículo (*Comm.Job.360.181ss.*) ofrece dos explicaciones de una expresión que, según él, hacen referencia a los vicios: bien designa el estómago, en tanto que símbolo de la voracidad que conduce a la lujuria, o bien, por eufemismo, el aparato genital femenino, en analogía con los riñones (ἡ ὀσφύς), que, en la Biblia, designan el masculino.

En nuestro autor, el vientre aparece relacionado, tanto con la lujuria (1.8.5s. *quorum deus uenter est et gloria in pudendis eorum*), como con la voracidad, en un contexto donde se perfila disociada de la lujuria (10.99.16 *oblectatio uentris et gutturis, gloria pudendorum*). Si, en nuestro pasaje, la exégesis de Prisciliano sigue la tradición apuntada por Atanasio y Olimpiodoro, habría que interpretar *umbilico uentris* como un elemento ajeno a la anatomía de la fiera descrita por Job, y considerar que la fortaleza del diablo, a la que alude Job, reside en la debilidad de aquellos a quienes tienta.

201.**et hoc est initium factum angelis ad inludendum plasmae meae:** nuestro autor dispone los miembros de esta cita de una manera singular (cf. *Job.40.19* LXX τοῦτ' ἔστιν ἀρχὴ πλάσματος κυρίου πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, Sabat. [40.14] *hoc est initium figmenti domini quod fecit ut illudetur ab angelis*

eius). La contaminación de Job con un versículo del *Salmo* 103 (*Salm.103.26* Sabat. *draco iste quem formasti ad inludendum ei*, gr. δράκων οὗτος ὃν ἐπλασας ἐμπαίζειν αὐτῷ) nos ofrece la clave para explicar por qué Prisciliano desplaza *plasmae meae*, de suerte que lo que en el texto sagrado era genitivo de *initium*, según el texto griego de *Job.40.19* (LXX), aparece en nuestro pasaje como dativo de *inludendum*. Probablemente, pues, la analogía sintáctica con *ad inludendum ei* del salmo haya motivado la fórmula *ad inludendum plasmae meae* empleada por nuestro autor. En cuanto al dativo *angelis*, puede hallar explicación por analogía con antiguas traducciones latinas de la Biblia, que presentan la fórmula *facere* + dativo de persona (*Gen.47.20* Sabat. *facta est terra Paharaoni* [ἐγένετο ... τῷ Φαραῶ], *Num.30.7* Sabat. *si ... facta fuerit uiro*).

En otro orden de cosas, las singulares apariciones tanto del sustantivo *plasma*, como la del verbo *plasmare* (1.15.9, cf. *Hab.2.18*), ambas en citas directas de la Escritura, denotan un uso condicionado por la fuentes que maneja nuestro autor (para el significado de *plasma*, cf. § 202; para su relación semántica con *figmentum*, cf. § 343).

Tanto en este versículo, como en otro muy similar, citado más abajo (*Job.41.25* en *Tract.1.25.11*): *non est factum quicquam simile illi in terra quod inludatur ab angelis meis*, nuestro autor está refiriéndose al diablo, en consonancia con la tradición más extendida. A la luz del contenido de ambas citas, parece que nuestro autor reconoce al diablo como una obra de Dios (*factum*) que, debido a su caída, sufrió la plasmación corpórea al principio de la creación material. Este modo de pensar es cercano al de Orígenes. Según el Alejandrino, la caída del diablo, a la que aluden los versículos de Job, abre el camino al variado y diverso *lapsus* de los demás seres racionales. Como principio del modelado material, el Maligno da comienzo a la segunda creación, relativa a la corporeidad oscura y densa del mundo actual, simbolizada para el hombre en *Gen.2.7*:

Orig.*Comm.Ioh.20.22.182*

“el diablo es el primer terrenal (πρῶτος χοϊκός), porque, cayendo, el primero, lejos de las realidades superiores y deseando una vida diferente de la vida superior, ha merecido ser el comienzo, no de la producción (κτίσμα), ni de la creación (ποίημα), sino del modelado (πλάσμα) del Señor, producido (πεποιημένον) para ser la irrisión de los ángeles”.

Cuando se habla de corporalidad en los ángeles, inicialmente inmateriales e incorpóreos, es sabido que se trata de cuerpos sutiles con los que son lastrados los espíritus angélicos (cf. § 202 para un desarrollo más amplio). En el pensamiento de

Orígenes –y quizá en el de Prisciliano–, la creación de los cuerpos materiales, aunque llevada a cabo por Dios, encuentra en el pecado de las criaturas inteligentes (νόες) su causa última (Sfameni 1981: 252).

202. **plasmae meae**: como ya se ha apuntado anteriormente, *plasma* y *plasmare* forman parte del vocabulario condicionado por los pasajes de la Escritura que cita nuestro autor (cf. p. 315; para su relación con *figmentum* en los *Tratados*, cf. § 343). Es una transcripción del griego *πλάσμα*, que pertenece al vocabulario técnico relacionado con la idea de doble creación desarrollada por Orígenes. Con dicha teoría, según algunos estudiosos, el Alejandrino pretende salvaguardar, por un lado, la bondad y la justicia de Dios frente al diteísmo marcionita, y defender, por otro, el libre albedrío de las criaturas racionales (λογικοί) que pone en tela de juicio la doctrina valentiniana de los tres tipos de hombre (Sfameni 1981: 232).

En la creación del ser humano, Orígenes distingue dos fases, según el léxico que utilizan los dos relatos del *Génesis* correspondientes: la *ποίησις* de la creación a imagen y semejanza, descrita en *Gen.1.26-27*, y la *πλάσις* reflejada en *Gen.2.7*. La llamada primera creación del hombre formaría parte de la común creación de las inteligencias (νόες), todas ellas perfectamente iguales entre sí. Tras la caída de las νόες acontecería la llamada segunda creación, relativa al mundo de los cuerpos materiales –más o menos densos según el grado de alejamiento de Dios que se produce en la etapa noética–, con los que vienen al mundo sensible ángeles, demonios y almas humanas. El demonio sería el origen de la caída de estas inteligencias o νόες inicialmente creadas (Crouzel 1998: 135-138).

1.12.19-13.13

*Quae tamen /
omnia scrutantes scripturas, beatissimi sacerdotes, scimus /
quia propter nos scripta sunt, ut, qui bestiarum naturas /
dictas in parabolis intellegit, repudians quae sunt saeculi morum /
in se uitia castiget, sicut scribuntur in apocalypsi: ecce /
aquae, quas uidisti ubi sedet meretrix, populi et turbae //
sunt et gentes et linguae. Sicut et ibi Iohannis ait: /
cecidit cecidit Babylon magna et facta est habitatio /
daemoniorum, quia de ira fornicationis eius biberunt /
gentes; et ipse ibi: et flebunt plangentes se super illa, /
quia cum ipsa fornicati sunt et in deliciis eius uixerunt. /
Sicut et apostolus ait: non est uobis conluctatio /*

*contra carnem et sanguinem, sed contra principes et /
potestates mundi huius rectores harum tenebrarum, /
aduersus spiritales nequitas in caelestibus. Sicut et Iohannis /
ait: uidi de ore draconis et de ore bestiae et de ore /
pseudoprofetae spiritus tres inmundos sicut ranas et /
hi sunt spiritus daemoniorum, qui facientes signa procedunt /
ad conturbandos reges orbis terrae.*

PRISCILIANO SE DIRIGE DE NUEVO AL TRIBUNAL: RECOMENDACIONES MORALES Y PRECAUCIÓN CON EL DIABLO

Introducción a 1.12.19-13.13

El pasaje que nos ocupa está encabezado por una pareja de citas de la Escritura que justifican el método exegetico (*Jn.5.39, 1Co.9.10 o Rom.4.24.23*). Este tipo de incisos es frecuente en el método discursivo de nuestro autor.

A continuación, da comienzo la parte expositiva del pasaje con una frase aclaratoria con la que el autor orienta la exégesis de párrafos anteriores: las bestias mencionadas son de naturaleza diabólica, esto es, simbolizan, en la Escritura, al diablo (1.12.21s.). Luego, establece el vínculo de este asunto con el que va a tratar a continuación: el diablo, en tanto que principio de la creación material (*cf. § 201, 202*), se asienta sobre este mundo. De hecho, él es príncipe de este mundo. De ahí que la enseñanza moral que preconiza nuestro autor consista en castigar lo que de mundano hay en el hombre (1.12.22s.).

Las citas que se suceden, tomadas del *Apocalipsis*, vienen a mostrar que el mundo visible es la morada del diablo (1.12.23-13.13). La primera (*Ap.17.15*) sirve de refrendo directo a la idea del estrecho vínculo entre el diablo y el mundo: se equipara al diablo con la meretriz; el mundo está simbolizado en las aguas. Las dos siguientes (*Ap.18.2.3 y Ap.18.9*) apoyan el testimonio de la primera. La técnica exegetica del autor se descubre bajo el hábil trenzado de estas tres citas del *Apocalipsis*: el vocablo *gentes* asocia *Ap.17.15* con *Ap.18.2.3*; y, por su parte, *fornicatio/fornicari* sirven de vínculo entre *Ap.18.2.3* y *Ap.18.9*.

La última cita del *Apocalipsis* (*Ap.16.13.14*) no necesita cotejo con otras, porque, en el propio texto, están explicados sus componentes simbólicos: una primera terna, dragón, bestia, seudoprofeta, designa a los reyes de la tierra. La segunda terna, “tres espíritus como ranas”, significa los espíritus de demonios. Por otro lado, a la luz de *Ef.6.12*, el autor permite descubrir que los auténticos reyes de la tierra no son los

humanos, sino los demoníacos, denominados *principes, potestates, rectores*. Así mismo, la cita de *Efesios*, que es en este pasaje la clave interpretativa de todo el centón, equipara el mundo con las tinieblas, morada propia de los demonios.

203.**scrutantes scripturas**: la expresión, inspirada en *Jn.5.39*, aparece, de nuevo, en 1.13.23. Con un formato más cercano al que presenta el texto evangélico, se encuentra en 3.47.25 y en 3.51.13 (*scrutate scrib[p]turas*).

204.**dictas in parabolis**: el vocablo *parabola* es un término técnico de la exégesis frecuentemente utilizado por nuestro autor (1.8.17, 1.12.5, 1.12.22, 1.28.8, 3.56.23, 6.69.5, 10.98.2). Por lo general, introduce pasajes del Antiguo Testamento que encierran un sentido oculto y que, por ello, han de ser interpretados espiritualmente. En una ocasión hace referencia al modo como hablaba Jesús al pueblo (*cf. Lc.8.10 en Tract.3.56.22-25*). Otro pasaje de los *Tratados* resulta muy ilustrativo respecto del sentido que tiene la palabra para nuestro autor y del método hermenéutico paulino que justifica su empleo en los *Tratados*. Dicho pasaje da comienzo, en el sexto *Tratado*, a la introducción con la que nuestro autor justifica su homilía sobre el sentido espiritual de la Pascua:

Tract.6.69.3-6

Sufficiebat quidem credentibus dei sermo, qui apostolico testimonio cum ipsa in nos ueritatis uirtute transfusus absolutionem dicti in parabolis sermonis edocuit dicente Paulo: pasca nostrum immolatus est Christus, “ciertamente, a los creyentes nos bastaba la palabra de Dios, que, transmitida a nosotros por el testimonio del Apóstol con la propia fuerza de la verdad, nos ha mostrado el sentido del texto, expresado mediante imágenes, con las palabras de Pablo: nuestra pascua es Cristo inmolido (1Co.5.7)”.

Prisciliano aplica el método exegético de Pablo: en el pasaje del *Tratado sobre el Éxodo*, el Apóstol refiere a Cristo los acontecimientos de la liberación del pueblo de Israel narrados en el *Libro del Éxodo*. La Pascua para los cristianos es anuncio de la inmolación de Cristo, dice Pablo, quien desvela (*absolutio*) con esta frase el sentido espiritual de la historia narrada en el Antiguo Testamento.

En otro orden de cosas, el valor que damos en la traducción a *parabola* (“imagen”) es muy general, en correspondencia con el que tiene este término en Prisciliano, quien no se sirve en este asunto de un léxico tan variado como otros muestran autores, ya sea en el ámbito de la exégesis escriturística (*cf. por ejemplo Orig.Comm.Cant.2.161.12 in 'lege et prophetis' per figuras et imagines et similitudines*

et parabolae scriptae tradiderunt), o bien en el campo de la retórica (Iul.Vict.*Rhet.*38.6 *ducentur aut ab exemplo aut a parabola aut a fabula aut ab imagine*, Macr.Sat.4.5.1 *huius [locus a simili] species sunt tres: exemplum, parabola, imago; Graece παράδειγμα, παραβολή, εἰκόν*).

205.**scimus quia propter nos scripta sunt**: la idea, tomada de *1Co.*9.10 (Vulg. 8.10) y *Rom.*4.24.23, se repite en *Tract.*10.92.14 *ad doctrinam nostram scripta esse cognouerit*. Éste es uno más de los materiales que emplea el autor para mostrar que la Escritura tiene una lectura espiritual o que, como es el caso, encierra para el cristiano una enseñanza moral.

206.**in se uitia castiget**: en esta expresión resuenan ecos clásicos (Liu.24.18.2, Sen.*Contr.*2.4.9, 2.6.5, Plin.*Paneg.*46.6). El cotejo con el ejemplo que ofrece Plinio, *castigauerunt uitia sua*, arroja como resultado que, en la fórmula *in se uitia castiget*, aparece una especie de discordancia ontológica en la concepción que Prisciliano manifiesta tener sobre el hombre: tanto *in se*, por una parte, como *uitia*, por otra, hacen referencia a realidades diferentes, aspecto éste que no se percibe en el *uitia sua* de Plinio. Dicho de otro modo, parece como si existiera cierta distancia entre los *uitia* que acompañan a la persona y la propia persona representada en *in se*. Esta sospecha aumenta si se tienen en cuenta dos cuestiones. La primera, que nuestro autor tiende a utilizar el pronombre personal precedido de *in* para referirse al elemento inteligible del hombre –el hombre interior, según Prisciliano–, cuestión que se ilustrará más adelante (cf. §§ 315 y 368). La segunda, que, en los *Tratados*, el verbo *castigare* es utilizado siempre en referencia al cuerpo corruptible –el hombre exterior, según Prisciliano; cf. § 342–, por medio de fórmulas en las que el elemento corpóreo aparece tratado con sorprendente distancia, como si fuera un ropaje externo del auténtico ser humano. Así se comprueba en los siguientes pasajes de los *Tratados*: 4.60.3 *humanae natiuitatis uitia castigat*, 5.67.17 *tenebra corruptibilis corporis castigata*, 6.70.11 *terrenae carnis in concupiscentiis castigat habitaculum*, 6.73.11 *terrena inhabitatio ... castigata* y 6.76.1 *ad destruendum opus mundi castigato corpore*.

207.**ecce aquae, quas uidisti ubi sedet meretrix, populi et turbae sunt et gentes et linguae**: esta cita, tomada de *Ap.*17.15, es un ejemplo de pasaje de la Escritura que da pie a una exégesis literal, ya que el texto se explica por sí solo. Las aguas significan el

mundo, en el que se asienta el Maligno para llevar a cabo sus propósitos. También el mar es sede del dragón al que se alude en *Salm.*103.25-26, que, como arriba hemos visto, forma parte de la cita de *Job* acomodada por Prisciliano (cf. § 201).

208.**non est uobis ... ad conturbandos reges orbis terrae**: tanto en 1.13.6ss como en 10.96.9ss aparecen vinculadas *Ef.*6.12 y *Ap.*16.13.14 con formulaciones muy similares. En el décimo *Tratado* vienen a justificar la idea de que la carne y la ambición humana quedan sometidas al diablo cuando el hombre peca. Este mismo sentido se puede aplicar en nuestro pasaje.

209.**contra principes et potestates mundi huius rectores harum tenebrarum**: la fórmula parece a simple vista una manipulación del versículo de *Efesios*, donde *mundi huius* depende de *rectores* (cf. *Ef.*6.12 *VetLat* tipo **I** *aduersus principatus* [tipo **V** *principes*] *et potestates aduersus mundi huius rectores tenebrarum harum*). Sin embargo, existen testimonios –no en cita directa, sino en comentario–, de la fórmula *potestates huius mundi* (*Tert.Adu.Omn.Haer.*217.21, *Ambrosiast.Rom.*8.14, *Ps.Euseb.Vercell.Trin.*5.312, *Mar.Vict.C.E.P.Eph.*1.3.16s., *Aug.Agone.*6.6). Si a esto se añade que tanto Ambrosiaster como Agustín, en las obras aludidas, son testigos de la cita tal como la presenta nuestro autor (*Ambrosiast.Eph.*6.12 *aduersus principes et potestates huius mundi, tenebrarum harum rectores*, *Aug.Agone.*3.3 *aduersus principes et potestates huius mundi, rectores harum tenebrarum*), parece posible desligar *mundi huius* de *rectores harum tenebrarum* y vincularlo con *potestates* (para la posible relación de *potestates* con la demonología prisciliana, en especial, reflejada en el *Tractatus Genesis*, cf. Bianco 1992).

CONCLUSIÓN DE LA IDOLATRÍA EN LA ESCRITURA

1.13.13-14.4

*Denique, sicut /
initiati in Christo prima acceptae fidei rudimenta retinemus, scimus /
nos credidisse quod credimus deo et renuntiassse quod renuntiauimus /
zabulo et illud esse quod fera dicitur, deum autem /
esse quod Christus Iesus est. Sicut et apostolus ait: nec enim /
de bubus cura est deo, sed de nobis dicit, quoniam qui /
arat in spe debet arare et tritirans spei suae fructum /*

*percipere. Nemo ergo nobis intellectum propriae peruersitatis /
 adscribat; unusquisque uerbis suis condemnabitur /
 et uerbis suis iustificabitur; nos quod credimus confitemur /
 et scrutantes scripturas speciem daemoniorum respuentes /
 intellegimus, sicut scribturn est, altitudinem satanae, scientes //
 sicut apostolus ait, quoniam nemo nos liberauit de corpore /
 mortis huius nisi gratia domini Iesu Christi, quia /
 scribturn est: nisi credideritis, non intellegitis et alibi: /
 intellectus bonus omnibus facientibus eum. /*

210.**sicut initiati in Christo prima acceptae fidei rudimenta retinemus**: el texto está inspirado en *1Tim.5.12*. La expresión *initiati in Christo* no tiene más precedentes formales en latín que un pasaje de Tertuliano (*Idol.22 Christo initiatus*), en un contexto contra paganos. En ambos casos parece que se está usando el léxico de las religiones místicas aplicado a la iniciación cristiana. Recuérdese que *initia* es una de las traducciones latinas de μυστήρια (Mohrmann 1961[I]: 236). Desde este punto de vista, el autor nos remite al comienzo de este bloque, relativo a la incorrecta interpretación de la Escritura (1.8.2ss. *mysterium diuinae religionis*).

Prisciliano especifica cuáles son los primeros rudimentos de la fe recibida en las líneas siguientes: creer en Dios, al que identifica con Cristo Jesús, y renunciar al diablo. En el proceso de iniciación cristiana de los primeros siglos, las fuentes muestran la rica variedad de pasos con que las iglesias locales iban preparando gradualmente al catecúmeno a lo largo de la liturgia bautismal. Dos ritos que no faltan en ninguna de las noticias que nos han llegado son la renuncia al diablo y todas sus pompas (*renuntiatio, abrenuntiatio*) y la *professio fidei*, fórmula trinitaria que era protestada con el *credo* tripartito del catecúmeno (cf. Saxer 1988: 128, 140, 344, etc.).

En otro lugar, nuestro autor afirma que esa fe bautismal profesada en el símbolo, empapada por una sola fuente de tres caños, es indisoluble y se asienta en la ordenación de los cuatro evangelios (1.31.30). La profesión de fe o símbolo, que aparece desarrollada en el *Tratado* segundo, viene precedida de los verbos ‘recibir’, ‘conservar’ y ‘transmitir’ (2.36.14). Son éstas las tareas propias del cristiano fiel, que guarda la fe de los mandatos, recibida de una vez para siempre (4.58.18).

211.**credidisse quod credimus deo et renuntiasse quod renuntiauimus zabulo**: obsérvese la doble epanadiplosis, en la que se repiten, extendiendo su sentido con sendos complementos, los verbos *credere* y *renuntiare* –que inicialmente aparecen en posición absoluta–, con el fin de destacar los objetos últimos de estas acciones antitéticas.

212.**illud**: referido a *zabulo*, ser personal. Sorprende la concordancia en neutro, pero este modo de concordancia es habitual en nuestro autor (cf. *haec tria* § 98). La reiteración del procedimiento no parece casual (cf. infra *deum esse quod* § 213): mientras con *zabulo* concuerdan *illud* y *quod*, con *Deus* también concuerda *quod*.

213.**deum esse quod Christus Iesus est**: la frase presenta connotaciones modalistas. Si el diablo es lo que en la Escritura se llama con el nombre de fiera, Dios es, por analogía, lo que en la Escritura se llama con el nombre de Cristo Jesús. De aquí se sigue que Cristo Jesús es idéntico a Dios, lo cual es erróneo desde una perspectiva trinitaria. La frase deslumbra por su sencillez y rotundidad, pero su contenido queda difuminado para eventuales miembros del auditorio (los *beatissimi sacerdotes*) no muy expertos en teología. Cuando se establece la relación existente entre los conceptos de Dios y de Cristo –lo que el lenguaje técnico teológico denomina *communicatio idiomatum*–, es correcto para la fe ortodoxa afirmar que Cristo es Dios, pero resulta inadecuado decir que Dios es Cristo.

214.**nec enim de bubus cura est deo, sed de nobis dicit, quoniam qui arat in spe debet arare et triturans spei suae fructum percipere**: esta cita de Pablo (*1Co.9.9-10*) es un texto de defensa contra sus acusadores en el que reclama su derecho a disfrutar de una serie de beneficios en razón de su ministerio pastoral. El fariseo de Tarso acude a un verso de la ley (*Dt.25.4*): “no pondrás bozal al buey que trilla”. Y, después de la cita recogida en nuestro texto, continúa: “si en vosotros hemos sembrado bienes espirituales, ¡qué mucho que recojamos de vosotros bienes materiales!... Que los que predicán el Evangelio vivan del Evangelio”. Orígenes (*Princ.2.4.2*) hace extensivo a todos los apóstoles el beneficio que reivindicaba Pablo para sí, puesto que, también ellos, predicaban el Evangelio.

Por su parte, nuestro autor continúa exhibiendo su catálogo de ejemplos con los que pone de manifiesto la necesidad de una recta interpretación de los símbolos zoológicos. Así, el buey, que antes representaba la fiera del pasaje de *Job* (cf. *Tract.1.12.14*), simboliza ahora, como en Pablo, a quien trabaja en la extensión del Evangelio (cf. 1.13.21 *unusquisque uerbis* y 1.13.22 *quod credimus confitemur*).

215.**intellectum propriae peruersitatis**: en este caso, *intellectus* se refiere a la acción de comprender, más que al producto de dicha actividad, a las ideas. Mediante el genitivo subjetivo *propriae peruersitatis*, se alude, por metonimia, a los que son perversos y comprenden desde su perversión. Así mismo, se pone de manifiesto que es la perversidad la que realiza en el texto la tarea de comprender, algo que escapa a la lógica. La disociación entre la cualidad (perverso) y el poseedor de la misma es imprescindible para construir la paradoja: los perversos, que comprenden desde la perversidad, acusan a Prisciliano de lo mismo que, precisamente, hacen ellos.

El hecho de disociar *nemo* de *peruersitas* en el texto persigue el interés de denunciar subrepticamente a los calumniadores. Son los *scismatici*, por tanto, quienes deben reformar en su vida aquello de lo que acusan a nuestro autor. Obsérvese el giro de timón en el proceso argumental: este bloque comienza (1.7.26) lanzando un anatema contra los que practican una lectura errónea de los animales de la Escritura, que les lleva a caer en la idolatría. Por su parte, Prisciliano y sus seguidores son partidarios de buscar los sentidos espirituales de estos animales y bestias, para ponerse en guardia contra el diablo –así lo recomienda la interpretación espiritual de la Escritura–, y para huir del mundo y de las imperfecciones humanas, pues sobre todo ello se asientan el diablo y sus demonios. Pero, ¿por qué, en medio de un enmarañado cúmulo de citas y de interpretaciones, se exhorta a la conversión al *inpurus scismaticorum sensus*? Nos encontraríamos, respecto al problema de los animales en la Biblia, con una tercera posición: la de los acusadores de Prisciliano. No sabemos a ciencia cierta cuál sería. Es claro que no se trata de ninguna de las anteriores, y que no hay necesidad de que sea equidistante respecto a ellas. Entre los pocos datos de que disponemos, está la frase, al parecer literal, del cabecilla de las enemistades contra los priscilianistas, Hidacio de Mérida, a quien en el segundo *Tratado* se le atribuye la afirmación: *damnanda damnentur, superflua non legantur* (2.42.12). Esta afirmación, aunque pertenece a un contexto de valoración de escrituras apócrifas, manifiesta, en Hidacio, una actitud de insuficiente estima por la palabra revelada –según Prisciliano, los apócrifos también son revelados– que podría afectar no sólo a los apócrifos, sino también a la escritura canónica. Si a esto se añade que, tanto los herejes como los *scismatici*, son acusados por nuestro autor de insertar interpolaciones en los escritos canónicos (*cf.* 1.22.10) y que éste imputa a sus acusadores un talante timorato en la tarea de interpretación de la Escritura, y que les acusa de repudiar a quienes buscan el mensaje transmitido por Dios en los textos sagrados (3.51.10ss. *damna quae ego nescio, damna quod ego non lego*,

damna quod studio pigrescentis otii non requiro), no es ilógico pensar que, bajo el argumentario de este tratado, esté latente la denuncia de que sus enemigos pasaban por alto o, incluso, llegaban a censurar aquello que en la Escritura les resultaba sospechoso o incomprensible desde una hermenéutica simplista de los textos.

216.**unusquisque uerbis suis condemnabitur et uerbis suis iustificabitur**: en esta cita de Mt.12.37, Cristo ataca a los fariseos. Dada la catadura moral de sus obras, las palabras de éstos carecen de crédito. Por parte de nuestro autor, parece clara la intención de establecer paralelismos entre su situación personal y la escena del Evangelio: Cristo y Prisciliano, de un lado; de otro, los fariseos y los adversarios de Prisciliano. De hecho, al invertir el orden de los verbos (Sabat. *iustificabitur... condemnabitur*, gr. δικαιωθήσῃ ... καταδικασθήσῃ) para asociar, visualmente, la idea de justificación con el pronombre *nos* de la frase contigua (1.13.22 *iustificabitur nos*), está provocando, por deducción, una asociación de *condemnabitur* con un implícito *uos*.

217.**scrutantes scripturas**: nos hallamos ante una segunda alusión a Jn.5.39. La anterior se ha visto en 1.12.20. Probablemente el autor emplea una argumentación de naturaleza cíclica, que comenzaría en 12.19 y acabaría en 14.4, dirigida a los *beatissimi sacerdotes* como conclusión final de este bloque.

Scrutare scripturas le sirve a Prisciliano para subrayar que el texto sagrado ha sido escrito en provecho del cristiano que busca en la Escritura motivos para progresar en su fe. Mediante este escrutinio, el *progrediens* comprende la naturaleza –el significado profundo– de las bestias, y, de esta manera, acoge el mensaje y recibe la fuerza para purificar el cuerpo de las costumbres del mundo (1.12.21). La comprensión de estos pasajes bíblicos le permite, por otra parte, rechazar las clases de demonios y descubrir la profundidad de Satanás (1.13.24). Por último, Prisciliano deja claro que en la lucha contra la influencia que el demonio ejerce a través de la naturaleza sensible de su carne, el cristiano debe tener en cuenta la paradoja de que todo su esfuerzo ascético es inútil si no cuenta con la gracia de Jesucristo (1.14.2). Ahora bien, esta gracia no se alcanza si no se practica una correcta comprensión del texto sagrado y no se pone en práctica lo comprendido (cf. 1.14.4 *intellectus bonus omnibus facientibus eum*).

218.**speciem daemoniorum**: se refiere a las clases de demonios que subyacen en los animales de la Escritura (cf. Mc.9.28(29) Sabat. [*ms.S.Germ.*] *hoc genus daemoniorum*).

219.intellegimus ... altitudinem satanae: en el pasaje de *Ap.2.24* al que hace referencia nuestro texto, el Hijo de Dios vaticina un desgraciado final a Jezabel y a quienes, en la iglesia de Tiatira, se han dejado seducir por sus prácticas de fornicación e idolatría. Así mismo, hay un segundo grupo dentro de esa iglesia que no ha conocido las profundidades de Satanás. A éstos se les recomienda mantenerse como están. Existe un tercer grupo que guardará las obras del Señor hasta su segunda venida. Con la reformulación de la cita, cambiando el sentido del texto de Juan, Prisciliano interpreta de modo parecido a como hace Ambrosiaster, quien, al comentar *ISam.28.7-20*, previene contra los engaños con los que se presenta el diablo, capaz incluso de hacer creer que los buenos están bajo su potestad (*ipse satanas transfigurat se in angelum lucis* [*2Co.11.14* en Ambrosiast.*Quaest.27*]). Y justifica el poder de la majestad diabólica con la pregunta retórica: *an ignoratis altitudinem satanae?* El editor del *Liber Quaestionum* ayuda a comprender el sentido de su cuestión remitiendo al lector tanto a *Ap.2.24* como a *2Co.2.11* (Sabat. *ut non circumueniamur a Satana, non enim uersutias* [*Vulg. cogitationes*] *eius ignoramus*). Aparte de Prisciliano y Ambrosiaster (*Quaest.27*, 31, 102, *Rom.8.39*), ningún otro autor parece emplear esta cita del *Apocalipsis* así formulada.

220.nemo ergo nobis ... omnibus facientibus eum: la alambicada composición del texto requiere una explicación. A lo largo de todo el pasaje, los argumentos justificatorios que va exponiendo nuestro autor sirven al tiempo de acusación a los que lo atacan. Las palabras de cada cual serán el motivo de su justificación o de su condenación. Por tanto, si sus adversarios le imputan aquello por lo que ellos mismos son dignos de reprensión, sus propias palabras ya los están condenando. Él, sin embargo, no tiene miedo a confesar lo que cree, pues para él *corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem* (*Rom.10.10* en *Tract.2.34.15*). Y cree que, para comprender hasta dónde llega la acción de Satanás, es preciso escrutar las Escrituras y rechazar de modo efectivo la casta de los demonios. Todo esto, partiendo de la base de que, como bautizados, tanto Prisciliano como sus adversarios conocen (*scientes*) un punto esencial de la regla de la fe: sólo la gracia de Cristo libera al hombre de la esclavitud de la carne terrena. Ahora bien, para que la gracia se haga efectiva, nuestro autor entiende que es preciso escrutar las Escrituras y, de este modo, comprender su mensaje oculto. En los animales que aparecen en el texto sagrado, Dios, a través de la materialidad de la palabra escrita,

permite al erudito descubrir cómo actúa el diablo contra algunos creyentes que, como los *scismatici*, rechazan comprender la profundidad de Satanás.

Nuestro autor confirma sus ideas con la autoridad de dos citas finales (*Is.7.9* y *Salm.110.10*), que se presentan ligadas por la noción de comprensión (*intellegentes, intellectus*). Con dichas citas, demuestra, primero, que para comprender hay que creer (entendiendo que, para él, en el acto de fe no puede haber disociación entre *fides Christi* y *eruditio credendi* [*Tract.1.4.10*]) y, segundo, que no existe correcta comprensión si no se practica, esto es, si el acceso a la Escritura se limita a una tarea de mera lectura, prescindiendo del sentido espiritual (*scrutantes scripturas, respuentes speciem daemoniorum*). Practicar la correcta comprensión, significa, según nuestro autor, escrutar los sentidos espirituales de la Escritura. Si sus adversarios no comprenden correctamente (el significado de los animales en la Escritura) es porque no ejercitan la fe en la doble dimensión arriba apuntada, quizá porque realmente no tienen fe.

Es conveniente poner de relieve, en fin, una observación de carácter estilístico: en un párrafo en que se contraponen, de modo implícito, dos posturas enfrentadas, la de los detractores de nuestro autor y la del propio acusado, la argumentación viene sostenida de modo explícito por los pilares *intellectum propriae peruersitatis* y por *intellectus bonus*, dos visiones antagónicas que, físicamente opuestas, aparecen a ambos extremos del texto.

221.liberauit: la modificación del tiempo respecto al modelo se opone a casi todos los testimonios de *Rom.7.24* (Sabat. *liberabit* [ms.Reg. *liberauit*], gr. ῥύσεται; cf. *liberauit* en Orig.*Hom.Num.22.3*, Paul.*Nol.Ep.23.7*, Aug.*Serm.125.693*). La idea que expresa *liberare de corpore mortis huius* es corroborada por *absolutis a corpore mortis huius* (1.15.3; cf. § 247). Parece como si la gracia de Cristo ya hubiera hecho efectiva la liberación.

222.de corpore mortis huius: en el sintagma *mortis huius*, se descubre un genitivo de cualidad que no se atiene estrictamente a las normas clásicas. La estructura *corpore mortis huius* es una traducción literal del griego (*Rom.7.24* ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου) que, a su vez, está influenciada por los hebraísmos sintácticos presentes en el griego de la *Septuaginta*. A través de sustantivos en genitivo, el hebreo suple la escasez de adjetivos en esa lengua. Este genitivo expresa una cualidad del sustantivo y equivale a un adjetivo calificativo. Una variante de esta estructura está

representada por expresiones en las que al genitivo le acompaña un determinante que, en realidad, informa también al sustantivo del que ambos dependen (García de la Fuente 1983: 279-280, 288). Según este planteamiento, la expresión paulina “el cuerpo de esta muerte” debe interpretarse como “este cuerpo mortal” (cf. *Tract.6.75.20 mortale corpus*).

La estructura hebrea ha sido asumida por los traductores de la *Septuaginta*, por los libros del Antiguo Testamento escritos en griego, y por la Vulgata de Jerónimo, pero también se hace presente, como hemos apuntado, a través del griego de la *Septuaginta*, en las antiguas traducciones latinas. La influencia de este giro bíblico se extiende también al *usus scribendi* de los autores cristianos, tanto de la patrística griega (cf. García de la Fuente 1983: 288) como de la latina. De hecho, incluso autores del nivel literario de Ambrosio, cuando parafrasean a Pablo, prefieren conservar la estructura *mortis corpus* a sustituirla por una más latina como, por ejemplo, *mortale corpus* (Ambr.Exp.Psalm118.3.11 *apostolus cupit ex hoc mortis corpore liberari*; 8.12 *disrupisti uincula mea, hoc est ... liberasti me ex hoc mortis corpore*).

En lo referente a la influencia del giro en la interpretación latina de esta cita de Pablo a los cristianos de Roma, cabe apuntar que algunos comentaristas entienden que la fórmula gana en fuerza expresiva, al cambiar el adjetivo por sustantivo en genitivo (Beda.Gen.Isaac.1.2 *non enim sufficeret ei si diceret, ‘quis me liberabit de corpore mortali hoc’, sed ‘de corpore’, inquit, ‘mortis huius’*). En nuestro autor está presente este tipo de fórmulas, no sólo en citas de la Escritura, sino también en fórmulas de autor (1.22.11 *sensum infelicitatis suae*, 2.39.22 *corona uenerabilitatis tuae ... excandescit eius dolor*), lo cual autoriza a pensar que el barbarismo sintáctico ha pasado al *usus auctoris* (cf. también *absolutis* § 247).

La expresión “cuerpo de muerte” o “cuerpo mortal” (1.14.1, 1.15.3 *corpus mortis*, 6.75.20 *mortale corpus*) nos remite a un modo de pensar desfavorable en cuanto al cuerpo material. Si se profundiza en esta concepción de Prisciliano, los textos desvelan que el cuerpo es el lugar donde se produce el pecado del hombre (5.63.22 *peccare in corpore*; 7.83.23 *pollutum corpus [corrupta caro]*). Pero este pecado no queda al margen del plan divino de la salvación, que ha sido puesta a disposición de todos mediante la cruz de Cristo. Para hacer efectiva dicha salvación, es preciso que el cristiano –dice con Pablo– destruya el cuerpo pecador, clavándolo con Cristo a la cruz (6.74.5 *corpus peccati*, gen. de cualidad; cf. *Rom.5.6*). Si bien es cierto que nuestro autor tiene conciencia de la corruptibilidad moral del cuerpo y de que su vinculación al

pecado es un lastre para que el alma vuele al Dios incorruptible (5.67.17 *corruptibile corpus*; 5.63.23, 6.73.9, 7.83.24 *corpus quod corrumpitur adgrauat animam*), no obstante, esta visión negativa no es tal como para atribuir la creación del cuerpo sensible a potencias diabólicas (6.73.3 *natura corporis, figura mundi et uetus homo, etsi dei manu facta est*).

Respecto al sentido de la expresión, la liberación del cuerpo mortal, en consonancia con el sentir de algunos eclesiásticos, no es para Prisciliano un acontecimiento que ha de tener lugar en el instante de la muerte (cf. Cassiod.*Exp.Rom.*7.455 *aliud est enim exire de hoc corpore, aliud est liberari de corpore mortis huius*), sino una evolución espiritual que el cristiano experimenta por don de Cristo en esta vida, progreso que se inicia en el bautismo (cf. *Tract.*1.15.3) y va transformando paulatinamente al hombre carnal o terreno para conformarlo a la medida del verdadero hombre: el hombre espiritual cuya figura es Cristo.

223.**nisi credideritis, non intellegetis**: esta frase de Isaías (*Is.*7.9) se revela como un arma excelente para ser esgrimida contra el adversario. Cipriano la arroja contra los judíos, incapaces de comprender la Escritura, pues no han creído en Cristo (*Cypr.Quir.*1.5.1). Tertuliano la endosa en dos pasajes de su polémica contra Marcion, aplicándola a quienes aman a Dios sólo con los labios (*Tert.Adu.Marc.*4.487.11, 5.613.5). Nuestro autor no desaprovecha la coda final de este bloque contra sus adversarios (“que nadie nos adjudique la comprensión de su propia perversidad”), a quienes disimuladamente está tildando de incrédulos.

224.**intellectus bonus omnibus facientibus eum**: *intellectus* ensarta esta cita de *Salm.*110.10 con *intellectum propriae peruersitatis* (*Tract.*1.13.20). La garantía de que lo comprendido es lo correcto implica, para Prisciliano, un don que Dios concede a quienes ponen en práctica aquello que comprenden.

El binomio comprender–practicar, que aparece en esta cita, se desvela como una garantía imprescindible para la recta comprensión. “Si toda comprensión fuera correcta, argumenta Ambrosio, no sería necesaria ninguna añadidura” (*Ambr.Psalm*118.16.35). Se refiere el obispo de Milán al don de la comprensión espiritual, otorgado por Dios, sin el cual “no es posible conocer los secretos del Señor”. Ciertamente, al igual que la frase de Ambrosio, otros lugares de nuestro tratado hablan de la intervención divina como requisito imprescindible para alcanzar un adecuado entendimiento de la Escritura: *quod*

in deo sumus (1.8.17), *habentes Christum deum in sensu demonstratorem* (1.9.27). En nuestro pasaje, esta misma idea viene expresada con *Rom.7.24.25* (1.14.1s.). Ahora bien, según Prisciliano, la inspiración divina es condición necesaria, pero no suficiente. Precisamente, la frase del *Salmo* 110 parece recapitular, en *facientibus eum*, todas las tareas, anteriormente expuestas, que deben facilitar ese don divino: escrutar las Escrituras, rechazar la casta de los demonios y comprender el alcance de la influencia diabólica (cf. *Tract.1.13.22-24*).

SPECIES DAEMONIORUM: LA ASTROLOGÍA

1.14.5-13

*Illud autem, beatissimi sacerdotes, quod idolicas formas, /
Saturnum Venerem Mercurium Iouem Martem ceterosque deos /
gentilium protulerunt, etiamsi tam otiosi ad deum et nulla /
eruditi per scripturas fide uiueremus, tamen cum adhuc in conuersatione /
mundialis stultitiae delectaremur, sapientia saeculari /
licet adhuc inutiles nobis, haec tamen fidei nostrae aduersa /
cognouimus et deos gentilium deprahendentes risimus stultitias /
saeculares et infelicitates, quorum tamquam ad ingenii instructionem /
opera legebamus.*

Introducción a 1.14.5-13

En esta sección el autor comienza con un argumentario de exculpación motivado por la acusación recogida en el *protulerunt*. Prisciliano no niega haber estudiado, en su vida anterior a la conversión, los dioses paganos o, mejor, la astronomía (1.14.7-13). A partir de ahí, desarrolla todo un conjunto de reflexiones acerca de su perspectiva cristiana (1.14.13 *professionis nostrae fides*) en lo tocante a la astrología, la moral y el libre albedrío. Para ello, se sirve de la simbología que ofrecen los siete dioses planetarios.

La interpretación correcta de los animales de la Escritura es útil para identificar la influencia del diablo en la creación visible. Con esta perspectiva, es posible rechazar las costumbres del mundo y corregir los vicios de la naturaleza corruptible del ser humano (cf. *Tract.1.12.19-23*). El bloque cuyo contenido estamos presentando discurre de modo análogo: mediante la lectura espiritual, aplicada esta vez a la comprensión de las tinieblas, esto es, del cosmos visible (cf. *Tract.1.15.14 intellegentes tenebras*

desideremus lucem domini), nuestro autor denuncia que la religión romana está cimentada en una estúpida superstición, y enseña que los dioses planetarios simbolizan clases de pecados, nombres de demonios o vicios que conducen a la muerte del alma (cf. *Tract.*1.15.11-13). El fundamento doctrinal, en ambas circunstancias, es el mismo: lo visible lleva a lo invisible. Del mismo modo que lo visible de la Escritura lleva al conocimiento de su sentido invisible –de ahí, su concreción en el simbolismo zoológico–, así también, lo visible del cosmos –concretado en el simbolismo planetario– lleva al atento escrutador a conocer la enseñanza moral, invisible, que Dios le ha asignado.

225.**illud ... quod**: en correlación con *quod, illud* introduce, en estilo directo, la oración construida en torna al verbo *protulerunt*. La frase recoge, en estilo directo, los términos en que se formula la acusación de haber practicado enseñanzas vinculadas a los astros. El sujeto, formulado con el plural de modestia, sería un Prisciliano que, mediante el hábil recurso del estilo directo y la lejanía que indica el deíctico *illud*, resta importancia al contenido de la acusación.

226.**idolicas formas**: en la literatura latina no es frecuente el uso del neologismo *idolicus* (gr. εἰδωλικός): lo hemos encontrado en Tertuliano (*Idol.*44) y en el coevo Paulino de Nola (*Carm.*25.61). Cuando Prisciliano lo emplea acompañando a *forma*, como en esta ocasión, se trata de una metonimia que hace referencia a designaciones concretas de ídolos (6.77.8 *idolicis in carne formis*) y es equivalente a *idolorum formae* (3.54.16, 6.77.13). En otras ocasiones, el vocablo restringe las acciones depravadas al pecado de idolatría (1.15.7, 1.15.9 *idolicae infelicitatis*). Pero también existen pasajes donde amplía su campo semántico para referirse a toda figura engañosa, propia de la creación material, que deforma el origen divino del alma cristiana y le impide caminar según el espíritu (6.70.14 *dierum mensuum temporum uoluntatum et idolicis terrenae natiuitatis uitiiis*).

227.**Saturnum, Venerem ... Martem**: esta relación de cinco dioses aparece más abajo con dos añadidos (1.14.15 *Solem et Lunam*) hasta un total de siete, por lo que parecería que nuestro autor se está refiriendo a los días de la semana (como, por ejemplo, encontramos en *Iren.Haer.*1.30.9s., refiriéndose a un grupo de ofitas, y en *Fil.Brix.Diu.Haer.*113). Pero su consciente desinterés por mantener un orden o un número lleva a pensar en una referencia astrológica de los planetas, vistos como signos del zodiaco. Es sabido que la

astrología se basa, entre otras cosas, en la idea de que hay un orden en la colocación de los cuerpos celestes. Orden que permite, entre otras cosas, tener un conocimiento acerca de los acontecimientos futuros.

Otro axioma fundamental en este asunto es que los astros eran seres vivos, idea aceptada, no sólo por el platonismo y el estoicismo, además de formar parte de las creencias populares, sino también por pensadores de ámbito judeohelenístico y cristiano (Filón, Clemente de Alejandría, Orígenes), quienes, por otro lado, se oponían al determinismo astrológico. Los gnósticos, en cambio, afirmaban la influencia diabólica de los astros, por lo que creían que el alma era sometida a todo tipo de dificultades cuando atravesaba el cielo en su camino de ascenso a Dios (*cf.* Monaci 2003). La religiosidad popular, tanto de paganos como de cristianos, era proclive a aceptar todo tipo de sucedáneos derivados del halo misterioso en que la astrología siempre ha sido envuelta (*cf.* Crouzel-Simonetti 1978: *Praef.* 5 n.29).

228.**protulerunt**: este verbo, muy frecuente en los *Tratados*, presenta una gran variedad de matices de sentido. El significado que nuestro pasaje recoge se refiere a una actividad de comunicación, probablemente oral (*cf.* Tract.1.23.23 *nouum dictum ... heretico auctore prolatum*, Phoebad.C.Arian.4 *ex ore nostro duos deos proferimus*), en la que un mensaje o una idea se extienden públicamente. No se puede afirmar que guarde relación con una actividad docente propiamente dicha (1.23.13 *Nouatiana protulit aut Basilide docente monstrauit*). En todo caso, nuestro autor la incluye dentro de las actividades condenables de los herejes (1.24.3 *qui legit protulit credidit fecit habuit induxit ... anathema maranatha*).

229.**etiamsi tam otiosi ... opera legebamus**: interesa sobremanera la explicación del sentido de este pasaje. Desde el punto de vista sintáctico, encontramos una serie de nexos que, a primera vista, hacen del texto una amalgama casi caótica.

Este párrafo es una respuesta a la acusación relacionada con enseñanzas relativas a los astros, de la que se da noticia en la frase anterior (*cf.* § 225). En primer lugar, el autor opta por la estrategia de partir del peor de los supuestos, mediante una concesiva condicional irreal, con verbo en imperfecto de subjuntivo (*etiamsi ... uiueremus*). El contenido de la irreal es la interpretación “a lo divino” de la acusación anterior, fundada en la enseñanza de dioses paganos. De hecho, está formulada con palabras que remiten a la esfera de la fe cristiana: *otiosi ad deum* y *eruditi per scribturas fide* denotan un

lenguaje propio de bautizados. Con estas palabras Prisciliano realiza una transcripción, una lectura desde la fe, de los hechos que se le imputan. Para la mentalidad cristiana de la que se hace eco nuestro autor, el hecho de difundir la astrología implica estar alejado de Dios y no haber leído nada acerca de la doctrina que contienen las páginas de la Sagrada Escritura. De este planteamiento podemos deducir, también, que Prisciliano se está refiriendo a una etapa de su vida previa al bautismo. Durante esa etapa, nuestro autor habría ejercido de alguna manera la docencia y la investigación: los verbos *protulerunt* y, más abajo, *depraehendentes* y *legebamus*, si se entienden como actividades realizadas en público, sustentan esta posibilidad.

¿Por qué Prisciliano comienza su exposición planteando el supuesto más desfavorable a su persona? En principio, porque, a partir de ahí, la realidad de los hechos, por comprometedora que sea, siempre será menos grave que el peor de los casos posibles. La comparación entre lo que podría haber sido, y lo que de hecho es, puede suavizar la acusación, lo cual es terreno ganado al adversario. Por este motivo, un encabezamiento irreal, exagerado, es clave para que el argumentario posterior surta el efecto deseado. En este punto entran en escena el adverbio, en *tam otiosi*, y el determinante, en *nulla fide*. Marcan dos términos extremos respecto al obrar y al creer que, en el formato irreal en que aparecen, dan a entender una realidad subyacente no tan extrema ni tan grave como se plantea. El mensaje implícito puede ser que, en realidad, Prisciliano no estaba tan indiferente respecto del único Dios, ni era desconocedor absoluto de la doctrina cristiana. En todo caso, lo que sí se puede afirmar es que, dado el marco de irrealidad en que se presentan los datos, pensar lo contrario sería caer en el error. El tono de exageración logrado por *tam otiosi* podría ser aún mayor si nuestro autor pensara con Orígenes que, en el plan de salvación de Dios, nada hay ocioso e inútil, ni lo bueno ni lo malo, ni las obras de los buenos ni las de los malos (Orig.Hom.Num.14.2).

Este primer bloque de ideas viene separado del resto de la argumentación por *tamen* (1.14.8). El adverbio indica aquí que las frases anteriores manifiestan una oposición de sentido a las líneas que siguen. Ahora bien, lo que el autor plantea es una objeción que podría calificarse de inexistente. Tal valoración puede desprenderse de la fórmula irreal *etiamsi ... uiueremus*. Por entenderlo así, se ha optado por no traducir este adverbio, pues la propia entonación, en nuestra traducción al castellano, es suficiente para expresar dicha objeción de sentido.

La objeción real aparece luego, expresada de forma positiva, en *licet adhuc inutiles nobis*. Aquí *adhuc* es una marca temporal que enlaza con el *cum adhuc* histórico de la subordinada anterior (*cum ... delectaremur*). Como intentaremos demostrar, *cum adhuc ... delectaremur* es un período narrativo (cf. § 232) que nos ofrece la referencia biográfica en que debe ser contextualizada la confesión acerca de la frustración existencial que por aquel entonces experimentaba Prisciliano, expresada, por cierto, con una fórmula que nos evoca sus esquemas mentales previos al bautismo (*inutiles nobis*; cf. *Ov.Heroid.13.25*).

La objeción que plantea *licet* es superada por la principal (*tamen ... cognouimus et ... risimus*), cuyos verbos en indicativo nos desvelan que, a diferencia de *etiamsi ... uiueremus*, el impedimento expresado en *licet inutiles* es admitido y confesado como real por nuestro autor.

Conviene subrayar la unidad de sentido existente en *etiamsi tam otiosi ... inutiles nobis*. La objeción irreal o exagerada (*etiamsi*) es matizada por la objeción real (*licet*). Distinguimos dos bloques, por tanto, separados físicamente por *tamen* (1.14.8). En los extremos se colocan *otiosi ad deum* y *inutiles nobis*. Para que destaque más la oposición que el autor pretende, el predicativo *eruditi*, que tiene el mismo rango sintáctico que *otiosi*, va envuelto y oculto en los ropajes de *nulla fide*. En los extremos, pues, se nos presenta la irrealidad, expresada con fórmula cristiana (cf. *otiosi* § 230), opuesta a la fórmula pagana que indica la realidad (cf. *inutiles* § 235). Cabe suponer, como ha quedado apuntado líneas arriba, que en el fondo subyace una idea cercana a la de Orígenes (*Orig.Hom.Num.14.2*), si deducimos de aquí que, según piensa Prisciliano, no hay nada inútil para Dios y que la experiencia de insatisfacción que experimentaba nuestro autor, previa al conocimiento de la fe, formaba parte del plan de salvación divino.

230.otiosi: el término aparece en el pasaje en que el evangelista *Mateo* pone en boca de Jesús la parábola de los jornaleros ociosos, llamados a trabajar en la viña en cinco ocasiones distintas a lo largo del día (*Mt.20.6*, gr. ἀργοὶ), un texto que es entendido como figura de la vocación cristiana. Que *otiosus* es un término estrechamente vinculado al seguimiento de Cristo lo muestra la condición de convertido a la fe (*uocatus sumus*), que nuestro autor reconoce en un pasaje anterior (cf. *Tract.1.4.8ss.*), paralelo al que estamos comentando.

231. **nulla eruditi per scribaturas fide**: la expresión es llamativa desde el punto de vista del orden de palabras. La materialidad de la fórmula pone en evidencia que la fe es para Prisciliano el pilar que sustenta el estudio de la Escritura. Así mismo, el autor deja ver con más claridad los dos elementos sobre los que pivota su vida: la fe y el estudio de la Escritura. A la luz de esta expresión se perfilan las líneas de la que aparecía en otro pasaje autobiográfico al comienzo del tratado: *fides Christi et eruditio credendi* (1.4.10). La sola Escritura, apoyada en la fe, es el nutrimento del autor de los *Tratados*.

Prisciliano otorga una importancia capital al estudio y profundización de la fe, y entiende la comprensión profunda de la Escritura (1.12.20, 1.13.23 *scrutare scripturas*) como eficaz sustento para afrontar los embates del mundo y del diablo (1.11.5 *firmes in fide*). Por ello vive, como se deduce en nuestro pasaje, instruido en la fe por medio de las Escrituras. En el proceso de instrucción de la fe (*eruditio fidei*) se enmarca la aceptación de los escritos apócrifos, siempre que no se quiera rechazar la autoridad de los apóstoles (3.48.1), quienes ofrecen abundantes testimonios de referencias a textos ausentes del canon. Y eso que, para confirmar la fe de los santos, basta con un solo testimonio de la Escritura (3.45.20). El diablo, consciente de la relación entre fe y Escrituras, intentó en otro tiempo destruirlas, sabedor de que el hombre perdería fácilmente la fe si no contara con este valioso instrumento (3.52.8). Por ello, no es condenable pretender edificar el fundamento de la fe con la prueba de las Escrituras (3.53.13). En la Escritura no sólo está escrito “para nuestra fe” lo que Jesús respondió al diablo tentador (4.61.15), sino que todo lo que ha acontecido o se ha escrito se presenta para aumentar dicha fe en los creyentes (5.62.10).

232. **cum adhuc ... delectaremur**: la expresión recuerda un pasaje de San Pablo en que hace referencia a su vida pasada: *cum adhuc peccatores essemus* (Rom.5.8, gr. ἐπὶ ἁμαρτωλῶν ὄντων). Este *cum* con valor temporal (*cum* histórico) aparece reforzado por *adhuc* en pasajes autobiográficos de autores cristianos como Tertuliano y Agustín (Tert. *Praescr.*8 *cum adhuc dubitaremur apud omnes an christus esset*, Aug. *Retract.*1.9 *cum adhuc romae demoraremur*, *Serm.*322.1443 *cum adhuc in patria nostra caesarea cappadociae moraremur*). Otro ejemplo, en el *Tratado* tercero, es el que sirve a nuestro autor para introducir un dato narrativo en un contexto argumentativo:

*Tract.*3.45.5

cum adhuc mundi forma et natura rudis saeculi ... futuram conuersionem ad deum post peccata non crederet, “cuando todavía la forma del mundo y la naturaleza del siglo ignorante ... no creían en la futura conversión a Dios tras los pecados”.

233.in conuersatione mundialis stultitiae ... sapientia saeculari: en algunos pasajes donde se presentan, relacionados, *mundus* (o *mundialis*) y *saeculum* (o *saecularis*), parece como si hubiera ciertos rasgos distintivos en el uso de estos vocablos (para los valores de *saeculum* y de *mundus*, cf. respectivamente § 47 y § 157). Un ejemplo de ello está en el párrafo que nos ocupa. Cuando Prisciliano se refiere a su interés por los dioses paganos durante la etapa anterior al bautismo, la oposición *mundialis stultitia* - *sapientia saecularis* invita a suponer, en primera instancia, que cada palabra es asignada por nuestro autor a un aspecto de la vida humana, al margen de la fe de Cristo. Así, *mundialis* se asocia fundamentalmente con el obrar (cf. *conuersatione*) y *saecularis*, por su parte, hace referencia a lo intelectual (cf. *sapientia*), de modo que la oposición visual y conceptual de la pareja *stultitia* / *sapientia* en el texto está reforzada por la disociación de campos semánticos que se produce entre *mundus* (*mundialis*) y *saeculum* (*saecularis*) cuando ambos términos aparecen en contacto. Sin embargo, y sin negar lo antedicho, los rasgos que distinguen *mundus* / *saeculum* desaparecen cuando ambos conceptos aparecen por separado: la expresión *mundialis stultitia* del pasaje anterior se torna, líneas abajo, en *saecularis stultitia* (1.14.12 *stultitias saeculares et infelicitates*).

En otro pasaje, el contraste entre *saeculum* y *mundus* reserva para *saeculum* la categoría espacio-temporal a la que está sometido el mundo al que viene el hombre en su nacimiento, en tanto que *mundus* es identificado con Egipto, que simboliza el modo de vivir concupiscente: *non in quo apparemus in saeculum, sed in quo deuicto Aegypto idest repudiato mundo diuina in deum natiuitate reparamur* (6.78.1). Si en este pasaje la venida al mundo está expresada mediante *apparere in saeculum* debido a la presencia cercana de *mundus*, en otros pasajes donde no se produce la confluencia de vocablos encontramos el equivalente *uenire in hunc mundum* (10.102.17 *uenientes in hunc mundum sicut unitis malitiae uiis fallimur*).

En los ejemplos anteriores, en que ambos vocablos aparecen en contacto, se percibe una tendencia a emplear *mundus* con una carga semántica negativa. Su sinónimo-oponente, *saeculum*, tiene un valor neutro, o no tan lastrado negativamente, como muestran *sapientia saecularis* y *apparere in saeculum*. Lo mismo sucede en *mundi opus ... caro uinceret et homo ministerio saeculi usus ... haberet in se testimonium imaginis et similitudinis dei* (5.65.17-66.1): en este fragmento la carne vence la obra del mundo (*mundi opus*), aspecto negativo de la creación, mientras que el

hombre hace uso del servicio que le presta el mundo (*ministerium saeculi*) en su proceso de conformación con la semejanza de Dios.

Algo parecido sucede en *mundi forma et natura rudis saeculi* (3.45.5), expresión en la que a *mundus* / *saeculum* parecen asociarse respectivamente los valores espacio / tiempo. Con todo, las expresiones *mundi natura* (5.63.18) y *formati saeculi* (6.71.20) ponen de manifiesto una vez más que, para nuestro autor, las familias léxicas de *mundus* y *saeculum* comparten no pocos ámbitos de significación y que, en buena medida, son intercambiables cuando no aparecen en contacto.

A esto hay que añadir que las palabras pertenecientes al ámbito semántico de la sabiduría se vinculan indistintamente con cualquiera de los dos términos. Las ocurrencias de *mundus* están, quizá, condicionadas por el texto de la Escritura, como se ve en las expresiones *sapientia ... huius mundi* (5.64.25; cf. *1Co.3.19* σοφία τοῦ κόσμου τούτου), *secundum philosophiam mundi* (1.16.6) y *secundum philosophiam mundi huius* (5.64.24), éstas dos, adaptaciones de *Col.2.8* (διὰ τῆς φιλοσοφίας + κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου). Cuando nuestro autor no cita el texto sagrado prefiere *sapientia saecularis* (1.14.9, 6.78.11). La equivalencia de vocablos, en este punto, aparece en referencia a “las enseñanzas del mundo”, a las que hace alusión, en el *Tratado* sexto, tanto la fórmula *instituta mundi* (6.71.10) como con su eco, más elaborado, *sapientiae saecularis institutione* (6.78.11).

Observamos la misma tendencia en el tema de la amistad con el mundo. Cuando el autor no cita la Escritura, *saeculum* gana la partida a su vocablo oponente: *quidquid amicum saeculo est Christo inuenitur inimicum, dicente apostolo: omnis amicitia mundi inimica est dei* (10.94.13; cf. *Sant.4.4* ἡ φιλία τοῦ κόσμου; cf. también 9.90.16); *ea quae saeculi sunt amica respuere ... dicente apostolo: omnis amicitia mundi inimica est dei* (4.57.5-8). Téngase en cuenta que, en los anteriores ejemplos, el uso de *saeculum* puede obedecer también a motivos estilísticos (*uariatio*), lo cual demuestra, una vez más, cierta confluencia entre los campos semánticos de ambas palabras.

Existe una situación parecida en la referencia al comienzo de la creación material. En este caso, la distinción viene ocasionada por la fidelidad al texto de la Escritura que maneja nuestro autor: *inuisibilia dei a creatura mundi per ea quae facta sunt posse cognosci* (*Rom.1.20* κόσμου en *Tract.1.29.3*) / *ab initio saeculi* (*Tob.4.12* [ἀπὸ τοῦ αἰῶνος] en *Tract.1.32.23*, 3.46.1 y 3.55.5, *4Esdr.14.22* en *Tract.3.52.19*). Por otra parte, la preferencia por *saeculum* fuera de cita, en *a principio saeculi* (1.32.3) o

ante saecula (3.53.23), se explica por la preeminencia de *saeculum* sobre *mundus*, en el ámbito temporal, por influjo de su equivalente griego αἰών (cf. Orbán 1970: 163). En este último bloque de citas, el valor temporal de *mundus* / *saeculum* carece de connotaciones negativas.

Por último, en relación con la pobreza y la riqueza corruptibles, ambos vocablos muestran, también, una fiel dependencia del texto sagrado: *pauperes mundi* (*Sant.2.5* κόσμος en *Tract.1.17.15*), *divites huius saeculi* (*1Tim.6.17* πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι en *Tract.9.91.6*).

234.**licet adhuc inutiles nobis**: la conjunción *licet* se encuentra, con valor restrictivo, delante de un adjetivo o un adverbio, en Ovidio y Séneca (cf. Blaise 1955: 167). En otros autores, se pone de manifiesto la misma situación con *licet adhuc* (*Tert.Resurr.17 licet adhuc exules carnis*, *Aug.Serm.273.1250 licet adhuc carnalibus et lacte alendis*, *Nat.Grat.38.45 homines licet adhuc paucos*).

235.**inutiles**: el valor “de poco provecho” que damos a este adjetivo en la traducción viene motivado por el contexto religioso y existencial (cf. *Ov.Heroid.13.25 officium fecere pium, sed inutile nobis*). Obsérvese la relación, y el contraste, existente en *tam otiosi ad deum - adhuc inutiles nobis*. Resulta evidente, para Prisciliano, que su vida anterior a la conversión, aún cuando pudiera no ser moralmente reprochable (a diferencia de personajes como Zaqueo, el recaudador de impuestos, o María Magdalena), carecía, pese a todo, de utilidad para sí mismo. Ello no obsta para que Dios pudiese tornar la situación en beneficiosa. Sin entrar en juicios acerca de su sinceridad, estas afirmaciones muestran, en Prisciliano, una sensibilidad hacia la misericordia divina mayor que si se tratara de un pecador empedernido. Respecto a la relación *delectaremur - inutiles*, advierte Agustín que tanto más cuidado hay que tener al escuchar un discurso vacío de sabiduría cuanto más agradan las cosas inútiles que en él se escuchan, no sea que se llegue a creer que es verdadero lo que se dice (*Aug.Doct.Christ.4.5 tanto magis cauendus est, quanto magis ab eo in his, quae audire inutile est, delectatur auditor*). Ambos, Agustín y Prisciliano, parecen beber de la tradición escolar en la que se ponía en cuestión lo agradable cuando se prefería a lo útil (*Cic.De Orat.2.21 leuissimam delectationem grauissimae ... utilitati anteponunt*).

236.**depraehendentes**: este verbo, en nuestro pasaje, tiene el sentido de “desvelar un secreto”, “poner al descubierto la naturaleza de algo oculto”, “poner en evidencia” (Stat.Theb.1.509 *deprendi, Fortuna, deos!*, Lact.Inst.1.23.1 *superstitionum originem deprehendimus*). *Depraehendere deos* es una fórmula insólita, probablemente inspirada en usos tertulianos (cf. Tert.Apol.13 *uos ... impii et sacrilegi et irreligiosi erga deos illos deprehendimini*).

237.**risimus stultitias saeculares**: la expresión, que no está exenta de tono despectivo, evoca ICo.3.19 *sapientia enim huius mundi stultitia est apud Deum*. Estas palabras de nuestro autor dan a entender una etapa anterior al bautismo (cf. § 232) en la que, mediante el estudio, comprendió realmente (*cognouimus*) la falsedad de las divinidades paganas. La hilaridad frente a lo pagano, que manifiesta nuestro autor, evoca, de modo paradójico, la risa que a Tertuliano le provocaba la fe cristiana durante su etapa gentil (Tert.Apol.18 *haec et nos risimus aliquando*), en un contexto en el que el de Cartago intenta congraciarse con los paganos a quienes dirige su discurso (ibid. *de uestris sumus: fiunt, non nascuntur christiani*). En nuestro tratado, es el propio Dios quien, líneas abajo, se ríe de los idólatras (cf. Tract.1.15.17; para las diversas manifestaciones de hilaridad en el tratado, cf. § 260).

1.14.13-15.2

*Sed si etiam in his professionis /
nostrae fides quaeritur, anathema sit et fiat mensa eorum /
in laqueum et in scandalum his, qui Solem et Lunam, /
Iouem Martem Mercurium Venerem uel Saturnum omnemque /
militiam caeli, quos sibi in caerimoniis sacrorum ritus /
et ignarus deo gentilium error adsciuit, deos dixerit et qui eos, /
cum sint idola detestanda gehennae digna, ueneratur, cum /
scribuntur sit: uae illi, qui dicit ligno uigila et surge et /
lapidi exaltare; pereant cum diis suis, qui dicuntur siue /
in caelo siue in terra; exterminet uitam sensus eorum, //
sicut scribuntur est, aper de silua et singularis ferus depascatur /
eam.*

238.**professionis nostrae fides quaeritur**: para intentar desvelar el sentido de la expresión es preciso, en primer lugar, acotar el significado de *professio* en los *Tratados*. La mayoría de ocurrencias (excepción hecha de 10.100.23) presentan el valor de “profesión de fe”, o declaración pública de la fe, que se somete a la sanción de la Iglesia (2.38.7,

2.40.19, 2.40.26) a fin de que ésta garantice la catolicidad de su contenido (2.40.6, 5.67.23) por medio del obispo, quien se encarga de recibirla y consignarla por escrito (2.40.23). En los textos priscilianeos se habla de modo específico de profesiones de laicos (2.40.19) y de profesiones de fe previas a la postulación del orden sacerdotal (2.40.24). Como se ve, el valor específico de *professio* en los *Tratados*, respecto al sentido básico de “acción de declarar en público”, se enfoca en todos los casos al ámbito de la confesión de la fe cristiana que efectúan, bien el catecúmeno, bien el ya bautizado.

Por otra parte, si tenemos en cuenta que en los testimonios literarios cristianos es frecuente la fórmula *professio fidei*, el hecho de que ésta no aparezca en los *Tratados* priscilianeos puede ser un indicio más de que, para Prisciliano, *professio* significa siempre, por sinécdoque, “profesión de fe”.

La precisión semántica del término *professio* en los *Tratados* sirve de punto de partida para el sentido de *fides professionis*. Ahora bien, los escasos testimonios que nos ofrecen los textos tampoco arrojan datos definitivos: aparte de la cita que es objeto de nuestro comentario, sólo se encuentra *fidem professionum* (2.40.23), con el significado de “garantía de las profesiones de fe”, y *fides professionis nostrae* (2.42.15), una fórmula aparentemente idéntica a la de nuestro pasaje, pero igualmente oscura.

Dado que los testimonios no aportan luz al asunto, conviene buscarla en el análisis de la expresión por sí misma. Puesto que, para nuestro autor, el ámbito semántico de *professio* se relaciona siempre con el de *fides* –entendida ésta como corpus doctrinal y no como una actitud personal–, la *fides professionis* ha de ser, en consecuencia, la propia materia sobre la que se hace declaración pública. Si la “profesión de fe” implica necesariamente una fe (contenido) a la que adherirse, la “fe de la profesión” nos centra sobre el objeto de dicha profesión, a saber: la fe que se declara públicamente y que, entre otras características arriba mencionadas, se somete a la sanción de la Iglesia, de suerte que la propia Iglesia se convierte en responsable de evaluar el marchamo de catolicidad de dicha profesión. Por otra parte, desde el punto de vista estilístico, la presencia destacada del posesivo en el centro del sintagma (*professionis nostrae fides*), enfoca definitivamente el sentido de la expresión sobre el contenido de la fe que profesan Prisciliano y sus seguidores, en coincidencia con el asunto principal del *Tratado* primero.

Tras los intentos de profundizar en la comprensión de *professionis nostrae fides*, parece conveniente valorar el significado en su contexto. En primer lugar, el hecho de aparecer asociada con *quaero* evoca escenarios judiciales en los que este verbo indica la

investigación acerca de elementos que, eventualmente, sirven como prueba en acciones criminales (cf. Cic.Mil.15 *causam interitus quaerendam, non interitum putauit*, “pensó que lo que había que investigar era el móvil de la muerte y no la muerte misma”, trad. Baños). Este valor técnico de *quaero* no es exclusivo del ámbito pagano, pues aparece incluso en la literatura cristiana, relacionado con el juicio sobre la autenticidad de las profesiones de fe (cf. Ambrosiast.Quaest.102 *meam enim professionem quaerit iudex, non tuam de me*). En el pasaje que nos ocupa, dado que el autor rinde cuentas ante un tribunal, es imprescindible que, si el motivo del tratado es probar la ortodoxia de sus creencias, en él se responda a distintas cuestiones planteadas para que el tribunal pueda tener un recto conocimiento de su doctrina.

Si dirigimos ahora nuestra atención al conjunto del tratado, se observa que, en cuatro ocasiones, el autor introduce mensajes declarativos con las siguientes fórmulas:

Tract.1.6.10.14 et quia uultis nos ire per singula ut quod credimus eloquamur ... quia uultis etiam nos uobis probare quod nostis, “ya que queréis que vayamos punto por punto para exponer lo que creemos ya que queréis que os demostremos lo que ya sabéis”.

Tract.1.14.13 si etiam in his professionis nostrae fides quaeritur, “pero si incluso en estas cuestiones se busca la fe de nuestra profesión”.

Tract.1.18.28

ac si uolunt scire, quid de singulis quae scripta sunt sentiamus, “pero si quieren saber qué pensamos de cada una de las cosas que están escritas”.

Tract.1.24.17

et si uolunt infelices ipsi nosse, qualis sit deus eorum cui credunt, “y si esos mismos impíos quieren conocer cuál es su dios en el que creen”.

En el *Tratado* segundo también aparece una opinión introducida con una estructura similar (2.41.23 *si ... quaeritur de nobis sententia*). Unas y otras fórmulas le sirven al autor para exponer contenidos de su fe (*eloqui quod credimus, probare quod nostis* [en relación con *adserentes fidem nostram*; cf. al final del tratado § 507 *fidei expedita adsertione*], *professionis nostrae quaeri*), o para manifestar la opinión que le merecen al encausado ciertos contenidos de fe relativos a terceras personas, ya se trate de herejes o de eclesiásticos *scismatici* (*quid sentiamus, nosse qualis sit deus cui credunt, quaeri de nobis sententia*).

De todo lo dicho se concluye que *professionis nostrae fides* es una expresión nada frecuente en la literatura latina, que supone una variación de perspectiva en el concepto expresado mediante la fórmula –más abundante– *professio fidei*, con la que nuestro autor pretende dar mayor relieve al contenido de la fe que a la declaración de la

misma, pero que, así mismo, recuerda a los miembros del tribunal que esa fe ya ha sido manifestada, profesada, lo cual resta valor a la decisión que pueda derivarse de la presente causa. Por otra parte, el valor de *fides* como contenido de la fe personal viene confirmado por el contexto: la expresión que nos ocupa pertenece al citado grupo de fórmulas que jalonan estratégicamente el conjunto del tratado para afirmar pensamientos del autor o los contenidos de la fe que profesa.

En lo tocante al concepto de *fides* que deja traslucir esta expresión, la *professio fidei* es para nuestro autor también un modo de expresión de la propia fe. Al final del tratado, a modo de resumen o *peroratio*, Prisciliano deja constancia de que ha puesto todo su empeño en la afirmación de su fe (1.33.8). En nuestro pasaje, el contenido de su declaración no consiste en una afirmación de aquello en lo que cree de modo positivo, sino en un rechazo total (*anathema sit*) de la astrología como una forma de la idolatría. Se trata de una aseveración de lo que cree a base de condenar lo que no cree, pues, para él, *credere* y *damnare* van indisolublemente ligados: quien crea que existe una sola fe, un solo bautismo, un solo Dios, no puede sino condenar las enseñanzas de los herejes (1.5.7).

239.**fiat mensa eorum in laqueum et in scandalum his**: nuestro autor parafrasea *Rom.* 11.9. Pablo, a su vez, está citando *Salm.* 69.23s. Por el contexto de la cita, el de Tarso puede referirse a la mesa del conocimiento (*mensa scientiae*), como atestigua Hil. *Psalm.* 68.19, o a la mesa de la Palabra de Dios contenida en la Escritura, que, en la exégesis de Orígenes, se convierte en trampa para quienes no la acogen en su sentido espiritual (cf. Orig. *Comm. Rom.* 8.8.1179B).

240.**qui ... dixerit et qui ... ueneratur**: la relativa sustantivada es sujeto de *anathema sit* y de *fiat*. En contra de lo que a simple vista parece –debido a su posición en el texto–, no concuerda con *his*, que queda dentro del *logion* paulino. Al estar coordinada con *anathema sit*, la cita de *Romanos*, dentro de esta solemne profesión, queda establecida como una fórmula de condena.

241.**omnem militiam caeli**: las numerosas referencias escriturísticas que propone Schepss para este sintagma puede completarse, entre otras, con *Dt.* 17.3, versículo perteneciente a un pasaje en el que Yahveh reprende a los israelitas para que, cuando levanten los ojos al cielo y contemplen el sol, la luna, las estrellas y todo el ejército de los cielos

(Aug.*Spec.*4.22 *omnem militiam caeli*), no se postren ante ellos para rendirles culto. Al vincular los nombres de dioses paganos con la cita de la Escritura, el autor da comienzo a una argumentación basada exclusivamente en textos bíblicos, lo que le permite mantener el tono adecuado a una controversia eclesiástica.

242.**quos sibi ... adsciuit**: en esta complicada fórmula (cf. § 0 *in caerimoniis*) el verbo empleado recuerda la antigua costumbre romana de incorporar cultos foráneos. A ella hace referencia Tito Livio (1.20.6) cuando explica que Numa Pompilio nombra Pontífice Máximo a Numa Marcio para garantizar, entre otras cosas, los ritos nacionales, pues éstos corrían el riesgo de ser olvidados ante la profusa asunción de ritos extranjeros (*ritus peregrinos adsciscendo*). Nuestro autor, al colocar como sujetos *ritus* y *error*, despersonaliza una costumbre que, atribuida de modo específico a los romanos, constituía un lugar común en la apologética cristiana (cf. entre otros Min.Fel.Oct.6.1 *singulos sacrorum ritus gentiles habere et ... uniuersa Romanos*, Hier. *Comm.Ep.Paul.*2.397 *Romanique, omnium superstitionum sentina*).

in caerimoniis sacrorum ritus et ignarus deo gentilium error: tanto Schepss como los enmendadores de su edición vinculan *sacrorum* con *caerimoniis* y se ven forzados a establecer conjeturas sobre *ritus* (*inperitus* [Schepss, Paret], *inritus* [Kuebler]). Si consideramos la posibilidad de una estructura con dos sintagmas paralelos, formados por determinante + núcleo, resulta verosímil concebir como un solo bloque *sacrorum ... error*. Bajo esta frase se esconden innegables ecos virgilianos (Verg.*Aen.*12.836 *morem ritusque sacrorum*).

243.**ignarus deo**: nótese que el estado previo al bautismo de nuestro autor, en contraste con los paganos *ignari*, mencionados en esta fórmula, es descrito como *otiosus* (cf. 1.14.7), pues cuando estudiaba las divinidades paganas todavía no había recibido la llamada del dueño de la viña. Respecto al régimen de *ignarus*, su uso con ablativo aparece demostrado en otros autores (cf. Cassian.*Inst.*5.39.3 *notitia linguae huius penitus ignaris*, Cassiod.*Hist.*5.8.15 *Latino sermone ... ignarus*).

244.**uae illi, qui dicit ligno uigila et surge et lapidi exaltare**: la cita de *Habacuc* (2.19) vuelve a ser empleada, para justificar la aversión a las prácticas paganas de

nigromancia, en 3.54.22 (*mortuos rogant* [sc. *gentiles animae*] *dicentes lapidi 'surge' et ligno 'uigila'*).

245.**qui dicuntur siue in caelo siue in terra**: respecto de la cita de *1Co.8.5* (Sabat. *nam etsi sint qui dicantur dii, et domini, siue in caelo, siue in terra, Vulg. qui dicantur dii siue in caelo siue in terra*, gr. καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶν λεγόμενοι θεοὶ εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς) en que se inspira esta frase, nuestro autor, por braquilogía, omite *dii*, predicativo de *dicantur*. Presumiblemente, al igual que Pablo en el texto de *Corintios*, Prisciliano no hace otra cosa que lanzar una maldición contra los dioses paganos y contra los emperadores divinizados.

246.**exterminet uitim sensus eorum ... aper de silua et singularis ferus depascatur eam**: algunos comentarios patrísticos interpretan la viña, la heredad de Dios, como el pueblo judío, exterminado por el ejército romano, que aparece representado con el símbolo del novillo o del jabalí salvaje (Hier.*Is.8.27.10 ibi pascetur uitulus, romanus exercitus, de quo et in alio loco sub nomine apri dictum est: uastabit eam aper de silua; et singularis ferus depastus est eam*). Así mismo, en el versículo que sirve de inspiración a la frase que estamos comentando (cf. *Salm.79.14*), descubren una profecía del castigo que el pueblo judío habría recibido por haber ajusticiado a Cristo (Caes.Arel.*Serm.127.2 Et impletum est quod dixerat psalmus: exterminauit eam aper de silua, et singularis ferus depastus est eam; quia, sicut dictum est, post quadraginta duos annos a duobus ursis Vespasiano et Tito gens illa sacrilega quod merebatur excepit*).

Nuestro autor, por su parte, se aparta de esta tradición exegética, quizá porque es de carácter histórico. Para ello, reinterpreta los símbolos de la vid y del jabalí. Por una parte, inserta *sensus* (gen.) *eorum* como epexegetico de *uitim*, en un sintagma cuyo término real explica el elemento simbólico. Esta modificación evoca interpretaciones de carácter moral sobre la vid –al margen de las aludidas hermenéuticas historicistas que se aplican a *Salm.79.14*–, como la que encontramos en exégesis a *Dt.32.32*, donde la vid aparece como símbolo de la depravación de Sodoma y de Gomorra: *de uinea enim Sodomaie uinum eorum est et uitis eorum uitis Gomorrae* (Ambr.*Helia.14.52*). El mismo pasaje del *Deuteronomio* le sirve a Orígenes para desarrollar por extenso toda la simbología espiritual del vino y de la vid: el vino de Salomón simboliza los buenos pensamientos que dicho rey predica gracias a la sabiduría divina. El vino de los pensamientos envenenados y ajenos a la fe de Dios procede de las cepas de Sodoma y

de Gomorra (Orig.*Comm.Cant.*1.95.15-96.21). Por otra parte, interpreta el jabalí como símbolo del diablo, al igual que hace Euquerio (Eucher.*Formul.*4.25 *aper diabolus; in psalmo: exterminauit eam aper de silua*).

La idea de que el diablo influye en el pensamiento de los hombres aparece en otros lugares de los *Tratados*, como eco de 2Co.4.4: *deus saeculi huius excaecauit sensus infidelium* (Tract.1.31.25), *militiam principatum saeculi quae operatur in cogitationibus nociuis* (6.77.4).

1.15.2-11

*Nobis autem per gratiam domini Iesu Christi /
absolutis a corpore mortis huius, sicut scribuntur est, cadent /
a latere mille et decem milia a dextris, ut secundum /
scribuntur induiti armis dei ascendentes super basiliscum /
et aspidem conculcemus leonem et draconem, /
nullae similitudini idolicae infelicitatis obnoxii; de quo scribuntur est: /
quid prodest sculptili quia sculptum est? finxerunt /
illud conflatile, fantasma mendum et qui plasmauerunt /
illud, confusi sunt supra figmentum suum, /
surda enim erant idola.*

247.**absolutis a corpore mortis huius:** ya hemos visto anteriormente que esta expresión de origen paulino puede explicarse como un genitivo de cualidad. “El cuerpo de esta muerte” debe entenderse, por tanto, como “este cuerpo mortal” (cf. § 222).

Respecto al valor añadido que pueda tener en nuestro autor una disposición semejante, como sucede en otros autores (cf. Beda.*Gen.Isaac.*1.2), el estudio pormenorizado de *huius* en los *Tratados* ofrece dos conclusiones al respecto. La primera es que, excepto en una ocasión (3.45.15 *homines huius saeculi*), este deíctico en genitivo aparece siempre en cita de san Pablo, ya sea explícita o implícita. La segunda se refiere a su posición: no guarda una norma fija y, aunque tiende a ir pospuesto al sustantivo (1.13.8, 10.96.11 *contra principes et potestates mundi huius* [Ef.6.12], 1.14.2 *de corpore mortis huius*, 1.15.3 *a corpore mortis huius* [Rom.7.24 ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου], 1.18.9 *secundum principem aeris huius* [Ef.2.2], 1.31.24 *deus saeculi huius* [2Co.4.4 ms. Reg.]; 5.64.24 *secundum philosophiam mundi huius* [cf. Col.2.4]), encontramos, sin embargo, no pocos lugares donde, desvinculado de su precedente griego, aparece delante del sustantivo determinado (3.45.15 *homines huius saeculi*; 5.64.25 *sapientia enim huius mundi* [1Co.3.19 σοφία τοῦ κόσμου τούτου]; 6.81.13 *fili*

huius saeculi [Luc.20.34 τοῦ αἰῶνος τούτου]; 9.91.7 *diuitibus huius saeculi* [1Tim.6.17 τοῖς πλουσίοις ἐν τῷ νῦν αἰῶνι]). Estos datos no permiten afirmar que *huius* tenga un valor especial cuando aparece en los *Tratados* detrás del sustantivo al que determina, a pesar de lo llamativo que resulta un deíctico en tal posición.

248.**cadent a latere mille et decem milia a dextris**: el verbo de esta cita (*Salm*.90.7) es también el verbo principal del párrafo. La frase parece tener una intención ejemplarizante, debido a que le sigue una subordinada final que tiene un contenido ascético y moral (cf. *ut ... conculcemos* en 1.15.4-7; cf. también la misma aplicación en *Ambr.Expl.Psalm*.36.68.2 *uerumtamen oculis tuis considerabis et retributionem peccatorum uidebis*).

249.**induti armis dei**: el verbo *induo* (ἐνδύω), en Prisciliano, va casi siempre vinculado a textos paulinos (con excepción de 1.12.9: *Job*.40.5 y 1.21.18: *Job*.10.11). Salvo en esta ocasión, la fórmula *induti armis dei* (*Ef*.6.11) aparece modificada (4.61.4 *induto fidei armis dei populo*, 9.90.6 *induti fidei armis*, 10.93.1 *indutus fidei armis*, 10.95.19 *indutus ... fidei armis*), en contaminación con *Rom*.13.12 (Sabat. *induamur opera* [Vulg. *arma*] *lucis*) y *ITes*.5.8 (VetLat tipo **D** *induentes nos lorica[m] fidei*). La manipulación y contaminación de citas, presentes en todos los *Tratados*, es parte del *usus auctoris* prisciliano (Veronese 2000: 739). En este caso, como ha quedado demostrado, “vestir las armas de la fe” no es expresión genuina de Pablo.

250.**ascendentes super basiliscum et aspidem conculcemos leonem et draconem**: Hilario emplea estas imágenes zoológicas del *Salm*.90.13 para referirse a los insidiosos herejes (*Trin*.7.3). Nuestro autor invierte el orden de los nombres de la cita (de *aspidem - basiliscum* a *basiliscum - aspidem*), quizá para hacer coincidir en su interpretación particular al basilisco con el león, y a la serpiente con el dragón, o porque los conceptos relativos a la alegoría establecida por Prisciliano requieren ese orden. Una explicación alegórica de estos cuatro animales aparece en Casiodoro:

Exp.Psalm.90.218

Nam omnia ista nomina diabolo congruenter aptantur: aspis est, dum occulte percutit; basiliscus, cum palam uenena disseminat; leo, dum persequitur innocentes; draco, cum negligentes impia uoracitate deglutit.

Según el senador y monje calabrés, estos animales simbolizan los diferentes modos como el diablo tiende celadas a los humanos. Otra interpretación, de la pluma de Isidoro, asocia a los enemigos del hombre con los cuatro animales:

Myst.Gen.5.8.221

Aspidem dixit mortem, basiliscum peccatum, leonem Antichristum, draconem diabolum.

Probablemente, nuestro autor está elaborando una exégesis de doble nivel en la que el basilisco y el áspid deben ser interpretados como león y dragón, respectivamente, y éstos, a su vez, como símbolos del diablo. Dicho de otro modo, los animales fantásticos (basilisco, áspid) simbolizan imágenes del diablo, representadas en la Escritura con las figuras del león y del dragón.

El verbo que emplea nuestro autor, *ascendentes* (opuesto a *cadent* dos líneas arriba), enlaza este pasaje con otros lugares del tratado, cuales son: *suscipe altitudinem* (*Job.40.5* en 1.12.8), y *surge* y *exaltare* (*Hab.2.19* en 1.14.20.21). La *ascensio* tiene en nuestro autor un marcado valor cognoscitivo y ascético (cf. § 59, p. 166). El conocimiento del sentido espiritual de la Escritura permite al erudito elevarse sobre la materialidad del texto y, así, recibir la fuerza que opera en el contenido espiritual del mismo, para poder vencer a los animales teológicos –símbolo aquí, probablemente, de los enemigos del alma– y para no quedar sometidos a las formas perversas de los ídolos que oscurecen la imagen de Dios en el hombre.

251.**nullae**: el editor de los *Tractatus*, entiende que, en concordancia con *similitudini*, esta forma sustituye al dativo *nulli*. El propio Schepss, en un artículo sobre la lengua de Prisciliano, apunta otro caso (*Tract.1.31.7 solae apparentiae*) en el que un determinante se aparta de su paradigma gramatical (cf. Schepss 1886: 315). Se trata de situaciones muy específicas en las que la forma de dativo femenino es atraída por su contacto con un sustantivo de la primera declinación. Estas formas de indefinido conviven en el léxico de nuestro autor con las canónicas en dativo, ya sean del pronombre (*nulli* en 1.33.1, 2.41.17, 2.42.27) o del determinante (*nulli nomini* en 5.66.20; *solī* en 4.58.3, 7.82.15, 11.105.3). Dicha tendencia no parece estar generalizada para todos los determinantes femeninos, sino sólo para los que aparecen en contacto con sustantivos de la primera declinación (cf. 3.45.20 *uni rei*).

252.**quid prodest ... erant idola**: esta cita de *Hab.2.18* parece muy retocada, a la vista de los testimonios que ofrecen Sabatier y la versión de *Septuaginta Gottingensis*. Sin embargo, fórmulas como *finxerunt illud cumflatile, fantasma mendum* (Greg.*Tur.Hist.2.10*) arrojan como conclusión que nuestro autor maneja también una versión latina antigua de *Habacuc* poco atestiguada. Dicha traducción de *Hab.2.18* en el texto, está en consonancia, por su singularidad, con otra cita de *Habacuc* que aparece líneas arriba (*exaltare, Hab.2.19* en *Tract.1.14.20s.*). Nótese, en especial, la interpolación *confusi sunt*, que enlaza ideológicamente con 1.8.10 (*confundentur ex sacrariis suis*) para demostrar que el fruto de la idolatría es la confusión.

253.**surda ... idola**: del mismo modo que en 1.10.17 los que daban culto a reptiles mudos recibieron en castigo multitud de animales mudos (*cf. Sab.11.16.17*), aquí, quienes modelaron una imagen quedaron confundidos por ella, pues era sorda. El tipo de pecado condiciona el tipo de castigo, ya que el origen del pecado no es Dios, sino la libertad humana, que lleva al hombre a sufrir aquello por lo que se aparta del plan divino (*cf. § 182*).

Introducción a 1.15.11-17.28

En el párrafo anterior, nuestro autor ha ofrecido la clave para comprender los párrafos siguientes: quienes no saben interpretar las Escrituras, tampoco saben hallar el sentido de la creación visible, cuya perspectiva hermenéutica se halla en la propia Escritura. Por ello, al contemplar el cielo, observarán los siete astros y, al adorarlos como ídolos, quedarán confundidos, pues son ídolos sordos. Pero, desde la luz de la Escritura, a aquéllos que, como Prisciliano, han sido liberados por la gracia de Cristo del cuerpo de muerte, del influjo que ejerce la carne terrena y que impide, al hombre espiritual, contemplar el sentido verdadero de las realidades visibles, los astros de la creación les servirán para entender la estupidez de la superstición (*superstitio*), los pecados capitales, la muerte que conlleva cada uno de los vicios representados por los astros, en fin, los nombres de cada uno de los demonios que se esconden bajo el dios pagano vinculado a cada astro. Sólo se comprenderá la luz del Señor si se entienden las tinieblas –mediante el correcto escrutinio de la Escritura–, y sólo así se podrá distinguir

la luz de las tinieblas, a Cristo de Belial (*cf.* 1.8.20): de este modo el cristiano podrá liberarse del yugo astrológico (1.15.11-18).

A continuación, el autor desarrolla una exégesis sobre el siete, el número de los astros arriba nombrados, para demostrar que el que les sigue, si se entienden como dioses, es el diablo (*Ap.*17.11, *Eccl.*7.3, *Miq.*5.5 en 1.15.19ss.). Pese a la influencia que ejercen los astros sobre la carne material del hombre, nuestro autor afirma el libre albedrío. Los demonios planetarios sólo pueden actuar sobre los hijos de la desconfianza (1.15.22s.). Por ello, la plata y el oro, símbolos del poder mundano, no sirven para liberar de la vida según la carne y de la servidumbre impuesta por el nacimiento terreno (“el ídolo no es nada en este mundo”: *1Co.*10.19 en 1.8.13), sino que es la sangre de Jesucristo la que protege al cristiano, ungido por el bautismo, a fin de que la filosofía del mundo, es decir, la visión pagana de la vida, no ejerza dominio alguno sobre él (1.16.1-6).

En las siguientes líneas (1.16.7-17.28), se ponen en relación cada uno de los, ahora ya, dioses, con diferentes *formae peccaminum* (1.15.12). La intención primera de Prisciliano consiste en mostrar, a modo de catequesis de carácter moral, cómo cada uno de los demonios planetarios es adorado, incluso sin tener conciencia de ello, por cualquiera que practique el vicio que en él se simboliza. El principio hermenéutico sobre el que se construye la exposición es que lo visible puede llevar al conocimiento de lo invisible (*Rom.*1.20 en *Tract.*1.29.2-4), siempre que no se confunda a la criatura con el creador (*cf.* por ejemplo *Tract.*5.63.25-27 y 6.76.20-22). Con estos postulados, nuestro autor, presenta un catálogo de pecados concretos, a los que asocia con uno de los demonios planetarios. Fruto de esta dinámica, se deduce en el texto una referencia implícita a lo que la moral cristiana ha venido llamando pecados capitales: el amor por el oro (Saturno) remite a la codicia; la soberbia es la causa de la negación de Dios como principio (Sol); la indolencia conduce al ritualismo (Luna); la fornicación, la envidia y la ira son denunciadas al hilo de la relación padre-hijo existente entre Júpiter y Marte, y de la perversa naturaleza de ambos; la avaricia aparece bajo la afición por acaparar lo terrenal (Mercurio); la lujuria, en fin, parece subyacente al matrimonio y a la procreación (Venus). Prisciliano practica, en este pasaje, un tipo de alegoría moral que sorprende en un cristiano de su época y que evoca el alegorismo de los filósofos paganos. Éstos encontraban, en los dioses y en los héroes de las narraciones mitológicas, arquetipos de los vicios y las virtudes (Trevijano 2001: 84s.). Es sabido que en la literatura cristiana este género alegórico se desarrolla a partir del siglo V, con

los tratados del mitógrafo africano Fulgencio y, más tarde, se populariza con los pasajes de corte evemerista que presentan los sermones de Cesáro de Arlés.

1.15.11-25

*Quorum propterea uel idolorum /
superstitiones stultae uel formae peccaminum uel nomina daemonum /
uel mors ostenditur uitiorum, ut intellegentes tenebras /
desideremus lucem domini et exclamantes scitote gentes nobiscum /
deus disrumpamus uincula eorum et proiciamus a /
nobis iugum ipsorum nec in Aegyptiorum, sicut scribitum est, /
studiis polluamur, quoniam dominus deridebit eos /
et dominus subsannabit eos; de quibus Iohannis principem /
idolicae infelicitatis ostendens ait: ex septem est et octauus /
in perditione ibit; de quibus et Solomon ait: non semines /
in sulcis iniquitatis et non metes illa in septuplum; /
sic enim et ipse alibi: ante hominem uita et mors, aqua /
et ignis; ad quod uult porrigat manum. Hi sunt enim /
septem pastores et octo morsus hominum, secundum /
quod scribitum est operantes in filiis diffidentiae.*

254.**mors ... uitiorum**: los críticos del texto no se ponen de acuerdo a la hora de interpretar una expresión tan resbaladiza. Algunos, incluso, sugieren lecturas alternativas al texto del manuscrito (*mores* [Schepss], *mors* [Paret]). La fórmula no es original, pero encierra un sentido ambivalente. Cuando *uitiorum* funciona como genitivo objetivo, significa que los vicios desaparecen: este hecho trae como consecuencia el nacimiento de las virtudes (Petr.Chrys.Coll.Serm.8.43 *est ... ieiunium uitiorum mors, uita uirtutum*). Es éste el uso más frecuente con el que la expresión *mors uitiorum* aparece en los textos (Petr.Chrys.Coll.Serm.108.91, Aug.Duab.Anim.21, Hier.Zach.3.14.677, Gall.Anon.Ad Deum.95). Ahora bien, en nuestro pasaje, *uitiorum* aparece como genitivo subjetivo, para dar a entender que son los vicios los que causan la muerte del hombre (cf. una idea similar, con fórmula radicalmente distinta, en Petr.Chrys.Coll.Serm.41.40 *fragilitas ... facit ut sit homo sua mors, uita uitiorum*). Por otro lado, en la misma línea ideológica que marca nuestra expresión, los *Tratados* recogen la idea de que las imperfecciones o los vicios derrotan a la carne para que ésta se vea sometida a los poderes del mal (Tract.10.96.8 *deuicta uitiiis caro*).

255.**ostenditur**: en singular con un sujeto múltiple (*superstitiones, formae, nomina, mors*), probablemente entendido como colectivo, o concordando con el último miembro del sujeto, en cuyo ámbito físico aparece (*mors ostenditur uitiorum*).

256.**intellegentes tenebras, desideremus lucem domini**: la referencia a 2Co.6.14 está presente, así mismo, en la fórmula *luci et tenebris, Christo et Beliae*, que aparece en otros lugares de los *Tratados* (1.8.20 y 10.98.22). Desde el punto de vista moral, las tinieblas parecen referirse, en este pasaje, a las enseñanzas paganas –de modo especial, la religión–, pero también a la visión del mundo que representan para un convertido a la fe como Prisciliano: la vida humana sometida a las pasiones y a los influjos perniciosos del mundo. Por otro lado, desde el punto de vista intelectual, los astros son luces que iluminan en el firmamento la realidad material, visible de la creación. Para el atento escrutador del universo a la luz de la Escritura, dado que lo visible debe llevar a lo invisible (cf. Rom.1.20 en Tract.1.29.2-4), el mundo material resulta ser como una sombra de la auténtica realidad, que es inteligible, espiritual. Por ello, de modo paradójico, las luminarias celestes son para Prisciliano las tinieblas que hacen desear la verdadera luz. En efecto, la “luz del Señor” no es un fenómeno visible a los ojos del cuerpo, sino que ilumina los “ojos” interiores, con los que el alma alcanza la visión de Dios.

257.**scitote gentes, nobiscum deus**: en esta reelaboración de Is.8.9 (gr. γινώτε ἔθνη) con Is.8.8 (gr. μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός), *gentes* (ἔθνη) es interpretado por nuestro autor como referido a los paganos (cf. § 258).

258.**disrumpamus ... et proiciamus a nobis iugum ... nec in Aegyptiorum ... studiis polluamur**: la fusión de Salm.2.3 con Ez.20.7 se hace posible gracias a *proiciamus* (ἀπορρίπτω), común a ambas citas. El capítulo vigésimo de *Ezequiel* es muy reiterativo. Sus frecuentes fórmulas paralelas en griego dificultan tanto su transmisión como su versión latina. Ejemplo de ello son estos dos paralelos: ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν Αἰγύπτου μὴ μιáινεσθε (Ez.20.7) y ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασιν αὐτῶν μὴ συναναμίγεςθε καὶ μὴ μιáινεσθε (Ez.20.18). Por un motivo semejante, quizá, en la cita que ofrece nuestro autor se produce una contaminación con Ez.20.18, como se deduce del cotejo con la versión latina que ofrece Sabatier. El texto de Prisciliano parece coincidir con la

versión que de Ez.20.18 aparece en el tratado *De singularitate clericorum* atribuido a Cipriano (*Sing.*862C).

La escena de la Escritura es elocuente: Yahveh exhorta al pueblo judío a que no se contamine con la seductora idolatría de Egipto. En el pensamiento teológico cristiano, Egipto es el símbolo por antonomasia de la idolatría (*cf.* Doignon 1971: 55-60). El mensaje de Prisciliano también parece claro: es un testimonio que invita a romper con la seductora atracción que sobre el cristiano ejerce el paganismo (1.16.6 *philosophiam mundi*) del mundo romano (1.15.14 *gentes*); se trata de optar por la salvación (*uita, aqua*) y de rechazar la perdición (*mors, ignis, diffidentiae*).

259.**studiis**: el vocablo *studium* (Ez.20.7[18] *Sabat. adinventionibus, Vulg. idolis*, gr. τὰ ἐπιτηδεύματα) lo traducimos aquí con el sentido de “devociones”, que se colige a partir del término griego que traduce (*cf.* Schleusner s.u. ἐπιτήδευμα: ‘*institutum, studium, molimen, opus, factum, etiam id, quod studiose sectamur*’. ἐπιτηδεύματα dicuntur ‘*dii stercorei*’ siue ‘*idola*’, quae quia sunt ab hominibus inuenta).

260.**dominus deridebit eos et dominus subsannabit eos**: la idea de la burla, aparece aquí, expresada mediante el *Salm.*2.4, para indicar la actitud de Dios respecto de los idólatras. En otros lugares de nuestro tratado, se dice que el diablo es objeto de burla por parte de los ángeles (1.12.19, 1.12.19), y que el erudito desmonta las añagazas de los dioses paganos y se ríe de ellos (1.14.11). Por su parte, cuando el diablo se atreve a reírse del terremoto (1.25.6), lo que hace es manifestar su desprecio hacia el Creador.

261.**ex septem est et octauus in perditione ibit**: en Ap.17.11 se refiere a la bestia, al diablo, del mismo linaje maligno que los siete anteriores (*cf.* *Primas.Comm.Ap.*4.14.188). En nuestro pasaje, los siete son los astros anteriormente nombrados (1.14.15s.). El diablo los supera en perversión y, por ello, ocupa el puesto octavo, que simboliza la perfección y la consumación (*cf.* *Vict.Poet.Schol.Ap.*338B, *Aug.Serm.Domini.*1.10). La misma simbología numérica se aplica al texto de *Miq.*5.5 (*septem pastores et octo morsus hominum*; *cf.* § 264).

262.**non semines in sulcis iniquitatis et non metes illa in septuplum**: esta cita de *Eccl.*7.3 presenta problemas de transmisión en nuestro texto. Respecto a *metes*, en el aparato crítico de la edición de Viena aparece *nonmetis*. Schepss emplea, para la fijación del

texto de esta frase, dos criterios distintos en situaciones semejantes: así, conjetura *metas* (subjuntivo, cambia *i* por *a*) y no *metes* (futuro) cuando antes corrige *seminis* (*app.cr. lin.20*) con *semnes* (*i* por *e*). Parece más adecuado unificar criterios y deducir la forma *metes* (*i* por *e*). Tal es la opinión de Paret (*cf. PLS 2, 1421*), a la que se adhiere también el editor de *Vetus Latina* (*VetLat app.cr.: D PRIS*). En cuanto a *illa* (αὐτὰ), puede referirse a *mala*, que dan los testigos latinos de la cita en el primer hemistiquio (κακά [LXX 7.1], *cf. non semnes mala* en *Aug.Spec.23.125.9, Fulg.Rusp.Euthym.1.26.3*), pero que habría sido omitido en nuestro texto sin motivo aparente. Por ello, parece más razonable su referencia, fuera de cita, a *quibus* (1.15.20).

263. ante hominem uita et mors, aqua et ignis; ad quod uult porrigat manum: en *Tract.10.99.20* (*uitae et mortis ante nos condicione proposita*), con esta cita de *Ecclo.15.18.17* (LXX 15.17.16), Prisciliano engloba las condiciones para la vida y para la muerte. Estas últimas, curiosamente, conforman una lista de ocho elementos (ira, fornicación, ambición, acopio de riquezas, soberbia, placer, pulsión sexual, concupiscencia de los ojos, vanagloria). Pueden estar relacionadas con las diferentes *formae peccaminum* (1.15.12).

264. septem pastores et octo morsus hominum: en el versículo de *Miq.5.5*, el siete y el ocho son interpretados tanto por Ambrosio (*Epist.6.31.9*) como por Jerónimo (*Mich.2.5*) como símbolos relacionados con el Antiguo y el Nuevo Testamento respectivamente. En cambio, en nuestro autor, como hemos apuntado antes (*cf. § 261*), parece que en estas referencias numéricas se encierra una referencia al diablo que subyace a los siete dioses de los planetas.

1.15.25-16.6

*Nobis /
autem uiuere Christus est, uita Christus est, fides Christus est, //
scientes quod chrisma habemus a sancto et non corruptibilibus /
argento et auro redempti sumus de uana nostra /
conuersatione paternae traditionis, sed pretioso sanguine /
quasi agni incontaminati et immaculati Iesu /
Christi; in quo constitutos nemo nos depraedatur secundum /
philosofiam mundi et non secundum Christum. /*

265.**uita Christus**: expresión frecuente en Mario Victorino, quien incluso llega a emplearla, como hace Prisciliano, en la cita paulina *mihi enim uita Christus est et mori lucrum* (C.E.P.Philipp.1.21). También, al igual que nuestro autor, Victorino combina *uiuere* y *uita*: *uiuere autem deus est, uita Christus et in eo quod est uiuere, uita est, et in eo quod est uita, uiuere* (Adu.Ar.4.13). Pero, en contraste con el de Hispania, para el teólogo norteafricano nunca *Christus* llega a ser sujeto común a ambas proposiciones.

266.**fides Christus**: aquí *fides* evoca a *diffidentia* (gr. ἀπειθεία; *Tract.*1.15.25). Nuestro autor establece un contraste entre ambos vocablos. A ello contribuye, además, el contexto de *Filip.*1.21, donde Pablo afirma, con toda confianza (*Filip.*1.20 *VetLat in omni fiducia*, gr. ἐν πάσῃ παρρησίᾳ), que Cristo será engrandecido en su cuerpo. La identificación de *Christus* y *fides* la encontramos en Ambrosio (*Virgin.*8.46), opuesta a la pareja *fraus* y *perfidia* (para otros valores de *fides*, cf. §§ 2, 15, 18, 49, 74 y 514).

De nuevo, en los *Tratados* la identificación de *fides* y *Christus* se repite en 2.39.13-16, “Cristo Dios, Hijo de Dios, es toda nuestra fe, toda nuestra vida, toda nuestra veneración”, donde el determinante *nostra*, en anáfora, aumenta la intensidad emocional del texto.

267.**chrisma habemus a sancto**: la expresión hace referencia a uno de los rituales del bautismo (cf. Leo.Magn.*Tract.*24.126 *in qua* [sc. *fide*] *renati per aquam et spiritum sanctum, accepistis chrisma salutis et signaculum uitae aeternae*). En la primera epístola joánica, a la que hace referencia la expresión, la unción por medio del crisma aparece vinculada al pleno conocimiento (Sabat. *1Jn.*2.20 *et uos unctionem habetis a Sancto ut ipsi uobis manifesti sitis*).

Para algunos gnósticos, el crisma aporta un valor añadido del que carece el bautismo de agua:

*Ev.Flp.*74

“La unción es superior al bautismo, pues es en virtud del crisma (unción) por el que fuimos llamados cristianos, no a causa del bautismo. Y Cristo fue llamado así a causa del crisma, pues el Padre ungió al Hijo, el Hijo ungió a los apóstoles, y los apóstoles nos ungieron a nosotros. El que ha sido ungido lo posee todo: posee la resurrección, la luz, la cruz, el Espíritu Santo”, trad. Bermejo.

La expresión que es objeto de este comentario no induce a pensar que nuestro autor comparta la perspectiva del bautismo que se pone de manifiesto en el *Evangelio de Felipe*. Añádese a esto el hecho de que el vocablo *chrisma* no vuelve a aparecer en

los *Tratados*. Por otra parte, en no pocos lugares del primer *Tratado*, la idea del bautismo como liberación del pecado aparece asociada con los méritos de la pasión de Cristo (*Tract.*1.5.1-5 y 1.7.15-19) o con la gracia de Cristo (*Tract.*1.13.13s. y 14.1-2).

268.nemo nos depraedatur secundum philosophiam mundi et non secundum Christum:

Prisciliano presenta una significativa modificación de la cita *Col.*2.8 (*VetLat* tipo I *uidete ne quis uos depraedetur per philosophiam, et inanem fallaciam, secundum traditionem hominum, secundum elementa huius mundi, et non secundum Christum*). Dado que la fórmula se encuentra repetida en otro lugar de los *Tratados* (5.64.23 *nemo uos depraedetur secundum philosophiam mundi huius et non secundum Christum*), parecería que el texto de *Colosenses* ha sido asimilado por nuestro autor hasta convertirse en idea propia, expresada con cuño personal. Pero no es así, pues Prisciliano tiene en mente la cita íntegra de *Colosenses*, como lo demuestra el que uno de los elementos omitidos de *Col.*2.8 (*secundum traditionem hominum*) está presente, de modo implícito, en el pasaje de *Pedro* (1*Pe.*1.18) que precede a nuestro texto (*Tract.*1.16.2s. *de uana nostra conuersatione paternae traditionis*). Por otra parte, el desprecio del pensamiento filosófico aparece también en el *Tratado* sexto (6.75.19 *captiosas mundi et inutiles respuat quaestiones*).

1.16.7-26

*Fingant enim sibi Saturni aureum saeculum qui diligunt /
aurum: nobis diuina sapientia omni auro et argento et pretiosior /
lapide pretioso est; dicant deum suum Solem quibus /
gehennae ignis habitatio est et eius se confiteantur aelementum, /
qui deum Christum nolunt sibi esse principium: nobis /
omnia quae sub sole sunt uana sunt et praesumptio peruersi /
spiritus, scientes eum cum mundo esse periturum; confiteantur /
in malis suis deum Lunam qui circumducti omni /
uento doctrinae dies tempora et annos et menses obseruare /
disponunt; dicant sibi deum Martem qui adultero sibi /
Marte placuerunt et concupiscentiae carnis addicti fornicationibus /
obligantur, et facti uelut aeramentum sonans /
aut cymbalum tinniens deum suum Iouem iudicent patre /
suo sicut ille auctore perituri: nobis autem deus Christus /
Iesus est, qui, cum mortui essemus delictis, conuiuificauit /
nos, donans nobis omnia delicta et delens /
quod aduersus nos erat chirographum quod erat decretis /
contrarium, et tulit illud de medio adfigens /
cruci; principatus et potestates transduxit fiducialiter, /
triumphans eos in semetipso.*

269.**Saturni aureum saeculum:** la expresión evoca el conocido texto Verg.*Ecl.*4.6 *redeunt saturnia regna*. La fórmula que emplea nuestro autor aparece en época augustea, cuando Suetonio atribuye a Tiberio los males de su época y lo señala como culpable de convertir la edad dorada en edad de hierro (Suet.*Vit.Tib.*59.1 *aurea mutasti saturnia saecula*). Jerónimo la emplea a favor de sus intereses, equiparando la edad de oro con la profecía del reino mesiánico descrita por Isaías (Hier.*Is.*4.11.6, 9.30.26). Esta profecía ha sido vinculada por los autores cristianos con los versos de la *Égloga* cuarta de Virgilio anteriormente citados, en los que los parabienes que el mantuano dedica al hijo de Asinio Polión parecían un refrendo pagano a la nueva era instaurada en la historia del hombre con el nacimiento de Cristo.

Nuestro autor, si bien bebe de las fuentes literarias paganas, como demuestra su dependencia formal de Suetonio, rechaza, sin embargo, todo aspecto mitológico (*fingant*) y utiliza el tema de la edad dorada de Saturno para denostar a aquellos cuyo dios es el oro.

270.**eius se confiteatur aelementum:** se refiere a una concepción cosmológica en la que los seres humanos, como elementos que son de la creación, están bajo la potestad del Sol, el principio rector que, para algunos, sustenta el cosmos. Igualmente, en *Tract.*5.63.25 (*Solem et Lunam luminaria ad ministerium hominum constituta aestimantes deos principatibus mundi aelementorum tribuunt potestatem*), el autor critica a aquellos que consideran dioses al Sol y a la Luna como resultado de atribuir a las potencias celestes la potestad sobre las diversas realidades (*aelementa*) de la creación.

271.**Cristum ... principium:** la consideración de Cristo como principio (ἀρχή) tiene su origen en *Jn.*8.25 y, sobre todo, en *Col* 1.18, pero no aparece explícita en los autores latinos hasta Ambrosio (*Psalms*118.5.26) y Agustín (*Ciu.*10.24 *quaerentibus iudaeis quis esset respondit se esse principium*). Este título lo encontramos también en otros lugares de los *Tratados* (7.82.18 *Christum omnium scimus esse principium*). En esta denominación, Cristo, “todo en todas las cosas” (cf. *Col.*3.11), se desvela como substrato divino del universo (Orbe 1981: 301).

272.**uana sunt et praesumptio peruersi spiritus:** la fórmula, tomada de *Eccl.*6.9, parece exclusiva de nuestro autor. Encontramos una expresión similar en la traducción

rufiniana de Orígenes (Orig.*Hom.Num.*9.1 *praesumptione superbi spiritus* [cf. también Caes.*Arel.Serm.*110.1]).

273.confiteantur .. deum Lunam qui ... dies tempora et annos et menses observare

disponunt: la división del tiempo vinculada a las fases de la Luna tiene su origen en la cosmología de Platón. Sin embargo, en texto del *Timeo* leemos que son los siete astros los encargados de esta función:

*Timeo.*38c

“La decisión divina de crear el tiempo hizo que surgieran el sol, la luna y los cinco otros cuerpos celestes, que llevan el nombre de errantes, para que delimitaran y guardaran las magnitudes temporales”.

La costumbre pagana de observar el curso del tiempo apuntada por Pablo en la *Carta a los Gálatas* (4.10) la encontramos generosamente glosada en un pasaje de Ambrosiaster, en el que se constatan, en el siglo IV, las prácticas supersticiosas que afectaban directamente a actividades de la vida cotidiana. A la vista de este pasaje, y de la más que probable relación entre ambos autores, en la escueta descripción de los adoradores de la Luna que estamos comentando parece descubrirse una reelaboración del texto de Ambrosiaster:

Ambrosiast.*Gal.*4.10

dies ergo observant, qui dicunt ut puta: crastino proficiscendum non est; post crastinum autem (enim) non debet aliquid inchoari, et sic solent magis decipi. hi autem colunt menses, qui cursus lunae perscrutant dicentes ut puta: septima luna strumenta confici non debent; nona iterum luna ut puta: seruum emptum domum duci non oportet, et per haec facilius solent aduersa prouenire. tempora uero sic observant, cum dicunt: hodie ueris initium est, festiuitas est, post cras Vulcanalia sunt. et alia (talía) iterum aiunt: posterum est, domum egredi non licet. annos sic colunt, cum dicunt: kalendis Ianuariis nouus est annus, quasi non quotidie anni impleantur; sed ut Iani illius memoriam recolant bifrontis, hac superstitione utuntur, quae longe debet esse a seruis dei. si enim deus ex toto corde diligatur, ipso propitio nulla debet esse formido neque suspicio harum rerum; prospere enim potest cedere quidquid simpliciter sub dei deuotione fit.

274.adultero ... Marte: la asignación del título de adúltero a Marte es una costumbre extendida tanto entre autores paganos como entre los cristianos (cf. Ov.*Met.*4.171, Cypr.*Donat.*8.166, *al.*).

275.aeramentum sonans, aut cymbalum tinniens: la relación con Júpiter de esta cita paulina (*ICo.*13.1) que establece nuestro autor, se apoya en la escena en que los coribantes hacían chocar sus címbalos para evitar que los llantos de Júpiter niño

llegaran a oídos de su padre Saturno. Esta asociación resultaría absolutamente original en la literatura cristiana.

276. *deum suum Iouem iudicent patre suo sicut ille auctore perituri*: la expresión *Iuppiter auctor* es frecuente en autores paganos (Verg.*Aen.*5.14, Ov.*Met.*4.639, Sen.*Agam.*400, *al.*). En la frase que estamos comentando se puede considerar como un préstamo clásico que contextualiza la idea de la finitud de los dioses falsos expresada por el profeta Jeremías (*Jer.*10.11 Sabat. *dii qui caelum et terram et mare non fecerunt pereant a terra et de sub caelo isto*). Por otro lado, la falsa paternidad, con la que se transmite la vida física, perecedera, es presentada en contraste con la auténtica paternidad, la de Cristo, que otorga la nueva vida (1.16.21 *conuiuificauit*) mediante el misterio de la cruz. Interesa hacer notar que Prisciliano aún en un solo período las ideas del adulterio y de la paternidad con la excusa de hablar juntos de Marte y Júpiter, vergonzosos ejemplos que, quizá para Prisciliano, caracterizan los vínculos que surgen de la procreación humana. En este sentido, líneas abajo se expresa la misma idea, aunque aplicada a las relaciones familiares (1.17.1-3). Por último, la traducción de los ablativos *patre suo* y *auctore* se apoya en el prefijo del verbo *conuiuificare*, verbo vinculado por contraste con *perituri*, y en el paralelo *cum quibus deficiet* que expresa la misma idea, aplicada al Sol y a la Luna (*Tract.*1.24.3).

277. *nobis autem deus Christus Iesus est*: la concepción de equivalencia Dios - Cristo está presente a lo largo de todo el *Tratado primero*: 1.13.17 *deum autem esse quod Christus Iesus est*, 1.16.20 *nobis autem deus Christus Iesus*, 1.25.13 *nobis autem deus Christus Iesus est*, 1.27.18 *hoc est (sc. dominus deus) quod est Christus Iesus*, 1.29.15 *neque Barbilon deus est, sed Christus Iesus*.

Obsérvese el contraste entre la falsa religión y la verdadera, expresado en la oposición *deum ... Iouem / deus Christus Iesus* y los ámbitos de la verdad y la mentira en que se insertan cada uno de los elementos anteriores, sustentados respectivamente en los verbos *iudicent* y *sunt*.

278. *et delens quod aduersus nos erat chirographum quod erat decretis contrarium*: la reordenación del elemento *decretis*, y la supresión de *nobis*, respecto a *contrarium* en *Col.*2.14 (VetLat tipo U *delens quod aduersus nos erat chirographum, decretis quod erat contrarium nobis*, gr. ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν

ὑπεναντίον ἡμῖν) recuerda lo que sucede con *angelis* y *plasmae meae* en *Tract.1.12.18* (*Job.40.15* [LXX 40.19] *cf.* § 201). En nuestro texto, *decretis* queda desvinculado del ámbito sintáctico de *chirographum*, que en la cita original de Pablo era “desfavorable para nosotros por sus prescripciones”. En contraste con el sentido del versículo paulino, *decretis* aquí puede entenderse como el querer de Dios (o los mandatos de la promesa de Dios [10.98.3 *diuinae promissionis decreta*]), con el que se enfrenta, en nuestro pasaje, el fatalismo astrológico (*cf.* 10.99.7 *illud uero quod saeculi est quia contrarium deo ideo et a nobis inuenitur alienum*).

Respecto al régimen del adjetivo *contrarium*, tanto *Tract.10.99.7* (*contrarium deo*) como, inequívocamente, *Tract.8.88.22* (*nobisque contraria*) muestran su construcción con dativo, a semejanza del texto griego del que es deudor (ὑπεναντίον ἡμῖν).

279.principatus et potestates transduxit fiducialiter, triumphans eos in semetipso: en estos dos versículos paulinos que cita nuestro autor, los efectos de la redención de Cristo son presentados con dos imágenes. Acabamos de ver que el pecado genera una deuda que es cancelada (*Col.2.14*, *cf. supra*). Ahora, en *Col.2.15*, Cristo es presentado como el general romano que, tras clavar en el estandarte de la cruz el papel donde la deuda estaba escrita, lo exhibe como trofeo de su victoria; y, a modo de procesión victoriosa, hace desfilar delante, como escarnio, a sus vencidos, para exhibir su triunfo.

Pero, ¿por qué Prisciliano no sigue a Pablo para afirmar que “despojó a los principados y potestades”? ¿Por qué omite *spolians*? Como apunta Ayán (2001: 49s.), desde muy pronto *Col.2.15* fue relacionado con la desnudez de Cristo. Así lo confirman las adiciones que encontramos en las versiones antiguas latinas (*cf. VetLat* tipo **U** *expolians* [*se per carnem suam*], tipo **D** *exuens se carne[m]*), que coinciden, desde una interpretación ortodoxa, con los docetas de Hipólito (*Ref.8.10.7*), para quienes el despojo de este pasaje se refiere a la carne de Jesús nacida de María, no al cuerpo espiritual ungido en el Jordán. Novaciano (*Trin.21.49.61*) integra este despojo dentro del proceso conformado por la encarnación (revestir la carne), la muerte (despojarse del cuerpo) y la resurrección (retomar el vestido de la carne). La presencia en nuestro texto de *fiducialiter*, muestra que también Prisciliano conoce esta tradición, pues maneja un texto latino antiguo, común al que, por ejemplo, emplea Agustín al citar *Col.2.15* (*cf.* entre otros muchos pasajes, *Coll.Max.726.26 chirographum quod erat contrarium nobis, ipsum tulit christus de medio, affigens illud cruci; et exuens se carnem, potestates et principatus transduxit fiducialiter, triumphans eos in semetipso*; *cf.* también *VetLat*

app.cr. s.uers.). Quizá nuestro autor se niega a admitir la interpretación de *expolians* [*se per carnem suam*]. Quizá evita ser tachado de doceta. Lo cierto es que lo suprime del texto.

1.16.26-17.3

*Qui enim daemonia /
talía colunt, similes diis suis percutientur gladio domini et /
nescientes uerum patrem et Christum deum dei filium similes //
idolis suis facti apparebunt, sicut scriptum est: pater super /
filium, filius super patrem, nurus super socrum, socrus /
super nurum et inimici hominis domestici eius.*

Introducción a 1.16.26-17.3

Como hemos visto en el párrafo anterior, quienes veneran a los demonios que se ocultan bajo los astros y los planetas son politeístas. Son los paganos, cuya torpeza –leemos ahora– consiste en no conocer al único dios (*cf.* 1.14.18 *ignarus deo gentilium error*). Por ello, morirán a espada divina, como sucedió con sus dioses (*similes diis suis*). Pero Prisciliano no se queda ahí. A continuación, se refiere a otros, a los que califica de *nescientes* (téngase en cuenta que antes Prisciliano se ha incluido en el grupo de los *scientes* [1.16.1]), que no conocen al verdadero Padre y a Cristo Dios y cuyo destino es convertirse en semejantes a sus ídolos (*similes idolis suis*), a quienes relaciona con los paganos. Se trata, quizá, de quienes establecen distinción entre el Padre y el Hijo (algo ridículo desde la perspectiva de un modalista como Prisciliano, para quien ambas personas no son más que nombres o modos del único Dios).

En línea con lo anterior, Prisciliano acude en este párrafo al pasaje evangélico donde Cristo anuncia que no ha venido a traer paz a este mundo sino división (*Lc.12.51-53*). Y saca de su contexto el último versículo, tomado del profeta *Miqueas* (7.6), para representar, con esta imagen, la división que provocan (y sufren) quienes distinguen (o dividen, *cf.* *Lc.12.51 ms. Cantabr. diuisionem*, gr. διαμερισμόν) personas en Dios.

La primera confrontación planteada en la imagen es clara, por su referencia al Padre y al Hijo. Pero la división se produce también entre la nuera y la suegra, que pueden ser, respectivamente, el alma y el Espíritu Santo. Respecto a la identificación del Espíritu Santo con el femenino “suegra”, Jerónimo advierte que, en hebreo, el Espíritu de Dios se dice con el femenino *rua*, en un fragmento que sirve de luz a nuestro texto

(Hier.*Mich.*2.7.303). Para el estridonense, los herejes afrentan a su suegra cuando desprecian al Verbo de Dios, el esposo del alma. En nuestro pasaje, la afrenta a la suegra, entendida como el *spiritus* que inhabita en el hombre, bien podría proceder del desprecio hacia el verdadero Padre y hacia Cristo Dios.

Si se profundiza, a la luz del texto de Jerónimo, en la exégesis que probablemente está deslizando Prisciliano, la expresión “los enemigos del hombre” denota un símbolo de quienes, estando en casa (la Iglesia), son enemigos de la verdad, del hombre Jesús en quien Dios se hace carne. Según esta interpretación nos encontraríamos de nuevo ante una crítica velada de los que establecen distinción de personas en Dios: desde una perspectiva modalista, uno de los argumentos arteros que se podrían esgrimir contra los partidarios del Logos es que, si como ellos afirman, quien se encarna es el Verbo, entonces Dios no habita plenamente en Cristo, lo cual entraría en contradicción con la afirmación paulina de que en Cristo habita corporalmente la plenitud de la divinidad (*cf. Col.*2.9).

280.**gladio**: a la hora de valorar la traducción de este vocablo, es preciso considerar que el ablativo le confiere, a la vez, un valor agente e instrumental.

281.**uerum patrem et Christum deum dei filium**: a simple vista parece que aquí están bien diferenciados onomásticamente el Padre y el Hijo. La pareja Júpiter - Marte se opondría, mediante la relación padre - hijo, a los elementos nucleares de nuestra expresión *patrem - Christum*. Ahora bien, si tenemos en cuenta la relación, más próxima en el texto, *deum ... Iouem / deus Christus Iesus*, estudiada en § 277, podríamos aventurar que ambos miembros hacen referencia a *Deus Christus*, de modo que, por su parte, *uerum patrem* confirma lo dicho en § 276 acerca de la paternidad de Dios Cristo en tanto que dador de nueva vida por medio de la cruz. Esta hipótesis se reafirma, por analogía, si tenemos en cuenta que líneas arriba nuestro autor ha definido a Dios Cristo como principio (1.16.11), y que para él ambos términos son equivalentes (6.75.5 *si principium quaeritur: pater dicitur*).

La fórmula *Christus deus dei filius*, que se remonta a los *testimonia* de Cipriano (*Quir.*2.6), aparece en los *Tractatus* como compendio de la fe indisoluble, empapada por una sola fuente de tres caños (1.32.1), como objeto de la fe, de la vida y de la veneración del creyente (2.39.13), o como garantía de ortodoxia para cualquier escrito que la confiesa o la predica y, de nuevo, como compendio de la fe católica (2.41.26).

Con leves modificaciones, la encontramos formando parte de la defensa de la divinidad de Cristo, en un contexto en el que también se profesa la fe en la encarnación (1.22.1 *Christum Iesum deum dei filium*). Complementada con el adjetivo *saluator*, integra el símbolo de la fe que encontramos en el *Tratado tercero* (3.49.4). Asociada a esta fórmula, aparece en no pocas ocasiones la referencia a la pasión: *crucifixum pro nobis* (1.22.1), *pro nobis crucifixus* (1.32.1), *passus in carnem* (2.39.13), *in carne passus* (3.49.4). Igualmente, en nuestro texto aparece una referencia a la cruz y a la pasión de Cristo (cf. 1.16.21-26).

282. **pater super filium, filius super patrem, nurus super socrum, socrus super nurum et inimici hominis domestici eius**: el autor comparte una fuente común para *Lc.12.53* con un manuscrito del siglo V, el *Bezae Cantabrigensis* (*diuidentur pater in filio, et filius super patrem suum diuidetur; mater super filiam, et filia super matrem, socrus super nurum suam, et nurus super socrum*; cf. *Sabat. notae s.uers.*), pero hace extensiva a todos los casos la traducción literal de ἐπί + dat. por el latín *super* + ac. Además, añade la coda *inimici hominis domestici eius*, presente en su paralelo *Mt.10.36* (inspirada en *Miq.7.6*). Falta el verbo, que en el versículo lucano es *diuidentur* (διαμεριθήσεται). Puede interpretarse, por braquilogía, *apparebunt diuisi* (cf. 1.17.1), o, directamente, el verbo de Lucas *diuidentur*. También hay que destacar la omisión relativa a la hija y a la madre, probablemente por intereses exegéticos (cf. *supra*, introducción a 1.16.26-17.3). Jerónimo, por ejemplo, no encuentra en las Escrituras testimonios respecto a que la hija se levante contra su madre (*Hier.Mich.2.7.303*).

1.17.4-16

Colant /

*Mercurium deum qui terrenorum thesaurorum tiniantes sacculos /
adquirentes caduceum eius uenerantur aut sacculum: nos /
requirimus thesauros in caelis absconsos et inuisos, quos /
nec erugo adpraehendit nec tinia corrumpit, scientes quoniam /
diues non intrauit in regna caelorum, sicut scribuntur est: /
age nunc, diuites, plangite ululantes super miseras /
uestras quae superueniunt diuitiis uestris; putruerunt /
et tiniauerunt uestes uestrae; aurum uestrum et /
argentum uestrum, quod reposuistis, in nouissimis /
diebus eruginabit et erugo eorum in testimonium uobis /
erit et comedet carnes uestras sicut ignis. Nos /
autem scimus quia deus elegit pauperes mundi diuites /
fidei heredes regni.*

283.**tiniantes**: la palabra puede deberse a un juego intencionado, en el que se confunden, por homofonía, el verbo *tinniare* (“hacer sonar dinero”) y el neologismo prisciliano *tiniare/tineare* (“estar comido de tiña”). De este modo se daría a entender la falsedad de los tesoros terrenales, que aparentan un agradable tintineo cuando, en realidad, son un saco de podredumbre. Para *tineare*, cf. *Vulg. Bar.6.71*. El vocablo está formado a partir del sustantivo *tinia* (1.17.7, cf. *Mt.6.19*), perteneciente al lenguaje coloquial, según se deduce de la palatalización transcrita por nuestro autor.

284.**nos requirimus thensauros in caelis absconsos et inuisos**: como ya se ha dicho, el texto de los *Tratados* se construye en muchas ocasiones con imperceptibles mosaicos de citas de la Escritura. Tal es la expresión que nos ocupa, donde *Is.45.3* (*VetLat* tipo X *et dabo tibi thensauros absconditos et inuisibiles*) parece algo más que mera inspiración para nuestro autor. Se puede suponer cuáles son estos tesoros acudiendo a un comentario de Orígenes (*Princ.4.12.18*). Según el alejandrino, el tesoro escondido de la sabiduría y del conocimiento es llamado por el Espíritu Santo, en este versículo de Isaías, ‘tesoros escondidos y secretos muy guardados’ (*thesauri sapientiae et scientiae absconditi*), *quos spiritus sanctus per Esaiam 'obscurus et inuisibiles et absconditos thesauros' uocat*).

285.**absconsos**: el reino de Dios es semejante a un tesoro escondido (cf. *Mt.13.44*), cuyo descubrimiento queda reservado a los elegidos (cf. *Orig.Princ.4.12.18*).

286.**inuisos**: los tesoros que están destinados a los elegidos son invisibles, pues son patrimonio divino (1.29.2 *inuisibilia dei*). Lo visible perecerá (2Co.4.18 en *Tract.5.64.26 quae uidentur mortalia sunt*).

287.**diues non intrauit in regna caelorum**: el autor de los *Tratados* radicaliza la afirmación de *Mt.19.23* (Sabat. *diues difficile* [δυσκόλως] *intrabit in regnum coelorum*). La modificación es perfectamente adecuada al pensamiento del autor, quien expresa su maldición contra los ricos en 1.17.9-14 citando palabras de *Sant.5.1-3*.

288.**intrauit**: Schepss anota en el aparato crítico “*noli mutare in intrabit*”. El cambio *intrauit* (ms.) por *intrabit* que propone el editor parece a simple vista razonable, dada la

unanimidad de los testimonios indirectos y la ausencia de variantes del texto bíblico, tanto en griego como en latín. Sin embargo, es probable que nuestro autor haya utilizado el perfecto, en una modificación conforme a sus tesis: el rico no ha entrado en el reino de los cielos, pero entrará si deja de serlo. El cambio del futuro por perfecto es acorde también con la modificación de la cita de refuerzo (*cf.* § 289).

- 289.**quae superueniunt diuitiis uestris**: la fórmula es un falso corte, a caballo entre *Sant.*5.1 y 5.2 (*VetLat* tipo **U** *in miseriis quae aduenient uobis*; ²*diuitiae uestrae putrefactae sunt*), con la que coincide *Ps.*Aug.*Spec.*22.395.15. Ambos textos son testigos de la familia hispana reconstruida por el equipo de la abadía de Beuron (*cf.* *VetLat s.uersic.*). La modificación es significativa, pues para los ricos la miseria no está por venir –como en el texto original–, sino que, paradójicamente, viene asociada con la propia riqueza. Es la idea que se repite a lo largo de todo el tratado: la materia del pecado trae consigo el mal para el pecador (*cf.* § 182).

1.17.16-29

*Venerem autem uelut deum uenerentur /
qui operantur turpitudines et reciprocam mercedem erroris /
secundum quod oportet expectant: nos autem respicientes in /
Abraham patrem nostrum et in Sarram parturientem, nos eclesia /
matre editi et sapientia obstetricante producti tendimus /
ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, /
in aedificationem corporis Christi, donec occurramus /
omnes in unitatem fidei et agnitionem filii dei in /
uirum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis /
Christi. Et quamuis ad haec nemo idoneus sit, nostrum tamen /
potentem scimus deum, quoniam qui promisit potens est et /
facere; ipse enim dixit: quis sperauit in domino et confusus est, /
permansit in mandatis illius et derelictus est? /*

- 290.**turpitudines**: algunos estudiosos quieren ver en este término, que aparece también relacionado con la condena a Manés (1.22.14 *cuius* [sc. *Manetis*] *peculiariter turpitudines persequentes gladio*), una prueba de que los priscilianistas eran acusados de vergonzosas inmoralidades basadas en lo que, de modo impreciso, denominan “radical gnosticismo dualista” (Chadwick 1978: 83; para el equívoco concepto de dualismo aplicado, sin más, al gnosticismo, *cf.* Orbe 1958: 203-206). Añádase a esto que el uso de la palabra aparece también en 1.19.9 (citando LXX *Os.*2.12 ὁσχημοσύνην), a propósito de la vergüenza y la impudicia que debe sufrir la adúltera

Eva, y en 5.64.9 (citando *Jud.12 αἰσχύνῃ*), al condenar las bajezas de los que adoran al sol y a la luna. En 4.59.2 se emplea el adjetivo *turpis* (citando *1Tim.3.8 αἰσχρός*) para denostar el beneficio que produce el ayuno con torcida intención. Parece que el concepto es aplicado a situaciones consideradas inmorales por el propio Prisciliano. En el caso que nos ocupa, el término responde al paulino ἁσχημοσύνη, en referencia a las bajezas de tipo sexual.

291.reciprocam mercedem: en nuestro autor, la traducción en *Rom.1.27* del griego ἀντιμισθίαν coincide con la del ms. *Regius Claromontanus* (cf. Sabat. s.uersic.) y la del *Corbeiensis* (cf. Ambr.*Rom.1.27.61B Et compensationem mercedis quam oportuit, erroris sui in semet ipsis recipientes; sub nota editoris: Ms. Corb. Et reciprocam mercedem*); cercano a ella, Agustín atestigua *mercedem mutuam* (*C.Aduers.1.1449, 1.453, Nat.Grat.22.24*). El significado de la expresión *merces erroris* (ἡ ἀντιμισθία τῆς πλάνης) es muy cercana a *stipendia peccati / uitiorum* (*Rom.6.23 τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας*), tan querida para Prisciliano (1.10.7, 6.76.8, 7.85.7, 10.96.26). En estas expresiones se pone de manifiesto la idea de que ciertos pecados ya traen aparejada consigo la pena que les corresponde (cf. por ejemplo Aug.*C.Iul.5.789.11 ista damnatio etiam reatus est*).

Respecto a su sentido, aunque el pasaje de Pablo alude a los homosexuales, Prisciliano parece estar condenando el matrimonio, según se puede deducir de la referencia posterior al matrimonio virginal del que son paradigma Abraham y Sara (cf. § 292). Si bien es cierto que, en sus cartas, Pablo recomienda no casarse (cf. *1Co.7.8-9*), semejante doctrina no implica rechazo o condena del matrimonio en el sentir de la Magna Iglesia. Sin embargo, al recurrir a esta cita, quizá nuestro autor esté equiparando tácitamente la unión de los esposos con la homosexualidad, lo cual no sería extraño, a tenor de su indiferencia casi despectiva hacia la distinción de sexos que, en favor de la virginidad, parece que rezuman ciertos pasajes de los *Tratados*. Por ejemplo, en 1.28.22s. ensambla dos textos paulinos (*2Co.11.2* y *Gal.3.28*) para afirmar que la virginidad está por encima de la condición sexual, pues el espíritu de Dios se encuentra tanto en los machos como en las hembras. El matrimonio sería, pues, salario o recompensa debida a la naturaleza de la carne corruptible, cuyo fin es la muerte. Para Prisciliano, los que hacen uso de él, incluso en la Iglesia, serían adoradores de Venus.

La idea que maneja no es original. La vinculación del matrimonio y de la procreación con la diosa Venus, o su correspondiente griega Afrodita, forma parte del universo simbólico de los naasenos de Hipólito, para quienes Afrodita significa el mundo de la generación (*Ref.5.7.11*). En la *Exposición sobre el alma*, tratado gnóstico de Nag Hammadi, Helena de Troya, que simboliza el alma, es incitada por Afrodita al adulterio y al abandono de su esposo: “Afrodita, ella me engañó y me arrastró fuera de mi ciudad. Abandoné a mi hija única y a mi marido”. El autor del tratado explica las palabras de Helena: “Cuando el alma abandona a su perfecto esposo a causa del engaño de Afrodita, cosa que se da en la generación, recibe un buen azote” (*Ex.Al.137.2-11*, trad. Montserrat). La asociación entre Afrodita y la procreación que establece el autor de la *Exposición* evoca un pasaje de la *Enéada* sexta (*Ennead.6.9.9*) en el que Plotino identifica al alma con Afrodita (*cf.* Scopello 2005: 118s.).

En el ámbito de la ortodoxia, Orígenes se refiere al ejercicio de la cópula entre los cónyuges cristianos con una expresión en la que menciona a la diosa pagana con más que probable intención despectiva. Según él, a cuantos usan de los placeres de Afrodita (τῶν χρωμένων ἀφροδισίοις) no les es posible estar prestos para la oración, pues se hallan en la polución y en una cierta impureza (*Orig.Comm.Matth.17.35*, *apud* Sfameni 1984: 197). Sus celos hacia el matrimonio se perfilan mejor en el *Tratado sobre la oración*. En un pasaje, citando a Pablo *sensu obliquo*, declara que el matrimonio es permitido, mas no preceptuado por Dios (*cf. ICo.7.6* en *Orig.Orat.31.4*).

292.nos autem respicientes ... sapientia obstetricante producti: en la exégesis filoniana, Agar representa el placer y Sara la virtud. Paradójicamente, al ser Sara fecundada por Dios (*Phil.Cher.45*), queda estéril para el hombre y fecunda para Dios (*Phil.Congr.2ss.*). En nuestro texto, parece que nos encontramos con una interpretación de fondo similar, en la que aparecen en relación tipológica la estéril Sara y la Iglesia de los gentiles que, como Sara, concibe al final de los tiempos al hijo de la promesa (*cf. Greg.Illib.Tract.2.249, 3.39*). Al igual que Sara da a luz un pueblo, no según la carne —el caso de Agar, la esclava—, sino según la promesa (*cf. Orig.Hom.Gen.7.2*), Prisciliano y sus seguidores han sido engendrados por la Madre Iglesia como niños a los que se ha prometido que en la consumación, al final de los tiempos, alcanzarán la madurez de su modelo, el varón perfecto, el Hijo de Dios. Mientras esto se lleva a cumplimiento, se mantendrán *respicientes*, con los ojos puestos en Abraham y Sara, ejemplo de matrimonio estéril según la carne —el llamado *sanctimonium*, *cf. Ep.Tit.D.Sanctim*.

1522ss.—, pero fecundo según la promesa, es decir, virginal como la Iglesia, que da a luz sin concurso carnal.

Sarram parturientem comparte calificativo con *Eua parturiens* (1.19.1). En el mito de la *Hipóstasis de los Arcontes* que explica el relato del *Génesis*, Eva espiritual es la ayuda de Adán:

Hip.A.89

“y cuando la vio, él dijo: ‘tú eres la que me ha dado vida; serás llamada madre de los vivientes’ (*Gen.3.20*). (Queriendo significar:) ‘Ella es mi madre, ella es la comadrona, y la madre, y la paridora’”, trad. Montserrat.

Eva espiritual es madre, comadrona y paridora. Paralelamente, la Iglesia, en el pasaje de Prisciliano, recibe la misma consideración mediante las palabras *matre*, *obstetricante* y la pareja sinónima *editi - producti*.

293.ad consummationem sanctorum ... in mensuram aetatis plenitudinis Christi: en el contexto del tratado, el sentido de la cita de *Ef.4.12-13* sería el siguiente: la tarea destinada (*opus ministerii*) a los elegidos para la virginidad (*nos, editi et producti*, Prisciliano y los suyos), durante el lapso de su permanencia en la carne corruptible, consiste en la edificación de la Iglesia (*aedificationem corporis Christi*), cuerpo del que Cristo es cabeza, hasta llegar a la perfección de los “santos” o cristianos que han alcanzado su meta escatológica (*consumationem sanctorum*). Entonces se producirá la unidad plena de la fe (participación en Dios Cristo) que consiste en el conocimiento pleno del Hijo de Dios, transformados en Cristo, varón perfecto, con quien formarán la unidad perfecta. La plenitud (πλήρωμα) de Cristo es el misterio de Cristo (cabeza y miembros) llevado a su consumación o perfección (τελειότης): el Cristo total.

Como adelanto del estado en plenitud escatológica, la condición virginal, a imitación de la vida de Cristo en la tierra, parece sobresalir de modo extraordinariamente notable. Si bien no es posible afirmar que, para nuestro autor, la virginidad sea concebida como el único estado posible para el cristiano, lo cierto es que el punto de partida del pasaje, la condena de las costumbres propias de Venus —entre las cuales forma parte el matrimonio, como hemos mostrado más arriba (*cf.* § 291)— y la expresión *mandatis illius* (1.17.28) que aparece en la última cita de refuerzo (*Eccl.2.12*), permiten pensar en una concepción cercana, en cierta medida, al sentir de Orígenes en el pasaje anteriormente mencionado, donde lo permitido es el matrimonio y lo preceptivo es la virginidad (*cf.* § 291; *cf.* también *Priscill.Can.57* y, probablemente, *Tract.2.36.1-11*).

294.**qui promisit potens est et facere**: con esta referencia a *Rom.4.21* parece como si se desvelara el texto paulino del que se ha servido Prisciliano para la argumentación de todo este pasaje, que daba comienzo con el rechazo del culto a Venus. Pablo, en *Rom.4.12-20*, elogia a Abraham, justificado por la fe al creer que, contra toda esperanza, sería padre de numerosas naciones. Una paternidad extraordinaria, concedida por Dios a Abraham y a Sara sin contar con las leyes de la naturaleza, dada la ancianidad de los esposos (*cf. Rom.4.19*). Paternidad que conlleva una fecundidad inimaginable por vía natural (*Rom.4.17*): la generación de los hijos de Dios, de Cristo cabeza y Cristo miembros. Por analogía, la cita está aplicada a los que, optando por la virginidad, conscientes de su fragilidad, ponen toda su esperanza en quien les ha elegido para tan insigne promesa.

DEMONOLOGÍA Y CREACIÓN DE LA MATERIA

Introducción a 1.17.29-21.20

Desde el punto de vista temático, este pasaje se puede dividir en los siguientes grandes apartados:

a) doctrina verdadera sobre el diablo (1.17.29-18.16): los nombres diabólicos relacionados con diversos relatos sobre la creación del ser humano no son sino formas condenables del diablo; al que los herejes consideran creador del hombre la Escritura lo llama destructor y lo representa mediante símbolos bestiales. Él es el príncipe del mundo material que, junto con sus ángeles, fue arrojado desde el cielo al principio de la creación y seduce a todo el orbe. Con esta introducción, Prisciliano pretende definir al personaje que protagoniza la seducción de Adán y Eva en el relato del *Génesis*.

b) exposición del problema (1.18.17-27): hay herejes, de origen cristiano, que atribuyen a estos demonios la creación del hombre. Para Prisciliano, el origen de semejante error es doble: por una parte, la abrumadora experiencia de la debilidad humana y, por otra, la pérdida de la fe en la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Estos herejes, probablemente, se amparan en citas de la Escritura para justificar su error e interpretan de modo incorrecto, esto es, literalmente, expresiones como la de “hijos por naturaleza de la ira”, en Pablo, o la de “hijos del diablo” que pone Juan en boca de Jesús, o incluso deducen concepciones equivocadas sobre el hombre a partir de

personajes tenebrosos del Antiguo Testamento como Caín y Lamec, o razas malditas como los cananeos, amorreos y ceteos. El autor ofrece una primera respuesta al desacreditar la capacidad de juicio de estos herejes, a quienes, con palabras de Pablo, asimila al hombre animal, cuya manera de pensar es la de la carne.

c) desarrollo del problema (1.18.28-19.20): mediante un formato retórico de blasco, nuestro autor menciona detalles concretos de la doctrina que está denostando. Por una parte, hace referencia al relato maniqueo de la creación del hombre y lo inserta en el marco narrativo del *Génesis*. La alusiones a Adán, convertido en fiera, y a Saclás –y, más abajo, Nebroel–, personaje propio del sistema maniqueo, forman parte de una paráfrasis en la que Eva comete adulterio contra Dios y engendra una raza maldita de la que son representantes Caín y Lamec. El apoyo escriturístico con que Prisciliano presenta el adulterio de la madre Eva y la generación de Caín está formado por dos grupos de citas: un primer bloque habla de la madre adúltera a la que hacen alusión citas de *Oseas* y de *Jeremías*; un segundo bloque habla de la raza de Caín, en el que destacan pasajes de *Ezequiel* y de *Juan* que, probablemente, formaban parte del material exegético en que se apoyaban los maniqueos africanos adversarios de Agustín. Nuestro autor, envuelto en el ropaje de la *indignatio*, desea a estos herejes que padezcan de modo efectivo aquellos errores en los que creen, con un procedimiento argumental al que, como hemos visto, recurre en no pocas ocasiones. Termina acusándoles, con el evangelista Juan, de ser hijos del diablo. De este modo, demuestra que los herejes merecen que se cumpla en ellos la lectura literal de tales afirmaciones, cuando, realmente, la Escritura está hablando de una filiación diabólica con la que el ser humano se identifica mediante su libre comportamiento.

d) respuesta al problema (1.19.20-21.20): el punto de referencia para la visión antropológica que Prisciliano contrapone al pensamiento de los herejes es la verdad sobre el hombre, que está en Jesús, y la necesidad de interpretar la ley (el relato del *Génesis*) de modo espiritual (1.19.20-23). No aborda el por qué de la condición pecadora del hombre. Tampoco explica las consecuencias del primer pecado, ni se detiene a considerar si existe una culpa originaria heredada de Adán. Del plano ontológico se traslada al ámbito moral: mediante citas conocidas que reflejan la antropología paulina, insiste en justificar la necesidad de renovación de la mente (el hombre interior) mediante la acción de vestirse del hombre nuevo, creado conforme a Dios; previo a ello debe producirse el abandono del hombre viejo, que es identificado por nuestro autor como la vida de pecado anterior al bautismo (1.19.24-20.5). La idea de

la creación del hombre nuevo conforme a Dios ofrece a Prisciliano el punto de apoyo en el que fundamentar la réplica a los argumentos de los herejes. La respuesta es triple. Al tema de la generación de Caín responde con una cita de *Pablo a los Efesios* (Ef.2.10) –en la que se detectan las mismas supresiones que presentan otros autores en contextos de controversia con el maniqueísmo– y con un destilado de los dos relatos genesíacos sobre la creación del hombre (*Gen.*1.26[27], *Gen.*2.7) en el que se evita toda referencia a la materia limosa del modelado y a la distinción macho - hembra (1.20.6-11). Respecto al tema del adulterio de Eva, Prisciliano ofrece una respuesta desde la exégesis alegórica, en la que Eva simboliza el alma, el adulterio representa el pecado y los hijos son las obras, recogiendo una conocida tradición que, pasando por Orígenes, hunde sus raíces en el alejandrino Filón –con la que, de paso, se desmarca de interpretaciones que relacionan el pecado de los primeros padres con las nupcias y la procreación (1.20.11-15)–. Este apartado finaliza con un pasaje de *Oseas* (1.20.16-21) donde nuestro autor reitera el simbolismo anteriormente mencionado, lo cual le sirve para iluminar, en sentido retrospectivo, todo el material escriturístico veterotestamentario (*Oseas*, *Jeremías*, *Ezequiel*) utilizado en el desarrollo del problema (apartado c). El tercer elemento de la respuesta consiste en un pasaje construido, de nuevo, con materiales tomados de la antropología paulina. Primero, afirma que, para comprender, es preciso liberarse de lo carnal para, abandonando la esclavitud de la muerte, hacerse esclavos de la justicia (1.20.21-24). A continuación, parece establecer cierta identidad entre el hombre exterior, que se corrompe, y el que es de barro, en el que se manifiestan las obras de la carne; por otra parte, relaciona al hombre interior, que se renueva, con el hombre del cielo, en el que se manifiestan las obras del espíritu (1.20.25-21.11). Este tercer elemento, aunque realmente forma parte del segundo (Eva da a luz simbólicamente las obras del alma), aparece tan desarrollado por Prisciliano que bien puede considerarse de modo independiente.

e) colofón al tema de la antropología (1.21.12-20): no sólo Dios crea al hombre en orden a las buenas obras, sino que, con la encarnación, manifiesta el deseo de sostener la historia de cada ser humano mediante la inhabitación en el hombre interior por el Espíritu. La idea del templo da pie a presentar un pasaje de *Job* con el que nuestro autor parece resumir todo su pensamiento acerca de la creación del hombre.

Interesa destacar, por último, un detalle, entre los muchos que sobresalen en un pasaje tan rico y tan complejo. Probablemente, una de las intenciones del autor sea desmarcarse tácitamente de perspectivas antropológicas de corte maniqueo. Las

particulares referencias a Saclas y Nebroel, pareja de demonios inequívocamente maniquea (cf. §§ 296, 316, 320, 322, 325, 327), dan pie para interpretar en la misma línea otros detalles: el personaje de Adán convertido en fiera de vida tenebrosa (θηριόμορφος cf. § 320); la vinculación exegética de Ez.16.3.45 con Jn.8.44, que descubrimos en la controversia de Agustín con los maniqueos (cf. §§ 333, 335); procedimientos de manipulación de citas paulinas, como la disociación de Ef.2.3 para contextualizar adecuadamente el tema de los hijos de la ira (cf. § 313), y la mutilación de Ef.2.10 para evitar el argumento maniqueo de la creación en Cristo –frente a la primera creación diabólica– como la auténtica creación obrada por Dios (cf. § 343). A la vista de esto, cabe pensar, siguiendo a Chadwick (1978: 63), que este primero podría ser el *Tratado* contra los maniqueos, procedente de la firma priscilianista, del que tenemos noticia por la carta a Dámaso (*Tract.2.43.9s. probata fide et uita nostra scribto quod contra Manichaeos datum est*). Si no fuera así, al menos existen en este pasaje suculentos y suficientes datos como para formarse una idea cabal de cómo pudo ser tal escrito.

1.17.29-18.16

*Anathema sit qui Saclam Nebroel Samael Belzebuth Nasbodeum /
Beliam omnesque tales, quia daemones sunt, infelici //
caerimoniarum sanctificatione uenerantur aut dicunt esse uenerandos; /
quos omnes, sicut in scripturis dei legimus, contempta /
daemoniacae sapientiae adseueratione damnamus; in quaslibet /
enim se species formas nuncupationes zabolus inmutet, scimus /
quia nihil aliud potest esse quam zabolus, et siue Abaddon /
hebreice siue Apolleon grece siue latine Exterminans /
nuncupetur, siue bestia habens septem capita et /
decem cornua siue serpens ponatur aut draco, scimus quia /
zabolus est et secundum principem aeris huius spiritus /
qui operatur in filiis diffidentiae, in quibus et nos /
omnes conuersati sumus aliquando in desideriis carnis /
nostrae et facientes uoluntates carnis et cogitationum; /
de quo scribuntur in apocalypsi: et proiectus est de /
caelo draco magnus, serpens antiquus qui uocatur zabolus /
satanas, qui seduxit orbem uniuersum et proiectus est /
in terram et angeli eius eum eo proiecti sunt. /*

295.*anathema sit qui ... uenerantur aut dicunt*: la discordancia gramatical de esta frase se debe, probablemente, a un fenómeno de lexicalización de la fórmula *anathema sit*.

296.**Saclam Nebroel**: los comentaristas de Prisciliano ponen de manifiesto la presencia de estos nombres demoníacos en los textos de Nag Hammadi, en la doctrina maniquea y en autores antimaniqueos (cf. Babut 1909: 53s., Chadwick 1978: 131s.). Agustín recoge el nombre de Saclas en la presentación del mito maniqueo sobre el origen del hombre (Aug.*Haer.*46.146). Otro autor posiblemente más vinculado a Prisciliano, Ambrosiaster, conoce también la noticia sobre los maniqueos que atribuye a Saclas la creación del cuerpo humano (cf. § 315).

La tradición maniquea atribuye la creación de Adán y Eva a la unión de Saclas con su pareja femenina Nebroel (*Kephalaia* 137.15-138.19 [Gardner 1995: cap. 56] y Teodoro bar Konai, *Liber Scholiorum*, Mimrâ 11.59). Teodoreto de Ciro refiere que Saclas, llamado Príncipe de la Materia, es quien modela al hombre (πλασθῆναι) y que, igualmente, Eva es generada (γενέσθαι) por Saclas y Nebrod (su variante formal puede ser Nebroel). Posteriormente, Saclas yace con Eva y le nace un hijo con forma bestial (*Haer.Fab.*26). Así mismo, estos dos arcontes, en el *Evangelio de los Egipcios* (*Ev.E.*57), llegan a ser juntos “espíritu generador de la tierra”. Para Beausobre, Saclas y Nebroel representan el principio activo o masculino (demonio) y el femenino o pasivo (la materia) con que los maniqueos simbolizan la formación demoníaca del hombre a partir de la materia (Beausobre 1739: 405ss.).

297.**Samael**: la importancia de este personaje espiritual en las leyendas judías permite que el *Targum Pseudojonatán* lo presente como padre de Caín para explicar *Gen.*4.1-2 (cf. Muñoz León 2005: 196; para una noticia erudita sobre Samael, cf. Muñoz León 1983: 476 n.53, con referencias significativas a Samael como el personaje que se proclamó dios, y a la tradición de los hijos del diablo subyacente a *Jn.*8.44).

298.**Belzebuth Nasbodeum Beliam**: el origen de estos nombres no presenta problemas para los comentaristas. Babut (1909: 53) afirma que se trata de nombres bíblicos. Chadwick (1978: 132) añade referencias de carácter gnóstico o apócrifo.

299.**Belzebuth**: merece la pena destacar la referencia que hace Chadwick a la participación de este demonio en una especie de pareja (syzigía) diabólica que forma con el diablo, Príncipe de este mundo, y que, con Sabiduría y Demiurgo, conforman la tétrada inferior en el mito valentiniano referido por Hipólito (*Ref.*6.34.1).

- 300.**Nasbodeum**: en *Tob.3.8.17*, encontramos la referencia a un demonio malvado, enamorado de Sara, mujer de Tobías, llamado Asmodeo, nombre del que procede, quizá, la variante presentada por Prisciliano (cf. Hanhart: 1983, *app.cr.*: Ἀσμοδαῖος] - δεος; -δευς; *asmadeum* La^J; *nasbodeus* La^X, ide. 3.17). En el *Testamento de Salomón* (cap. 5), se presenta como enemigo de los recién casados; excita por medio de los astros la locura concupiscente por las mujeres y luego mata a sus víctimas. Como castigo es destinado por Salomón a amasar barro para construir el templo.
- 301.**Beliam**: en el ámbito de las exégesis cosmológicas y antropológicas basadas en los libros del Antiguo Testamento, entre las que se encuentra el *Libro de Baruc* del gnóstico Justino cuya noticia recoge Hipólito, aparece Belial en la lista de los ángeles maternos engendrados por Edén de Elohim, ángeles que se convertirán en los árboles del paraíso (*Ref.5.26.4*).
- 302.**quos omnes**: se refiere al sujeto de *uenerantur aut dicunt*, lo cual se deduce de la relación causa - efecto que se establece entre estos verbos y *damnamus*, del que depende el relativo.
- 303.**daemoniacae sapientiae**: la expresión puede hacer referencia a *Sant.3.15*, donde el apóstol destaca que la sabiduría (σοφία) que produce malos frutos no procede de Dios, sino que es *terrena, animalis, daemonetica* (ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης). Así lo confirma nuestro autor cuando asevera que quienes atribuyen al diablo la creación del hombre son hombres animales (ψυχικοί), no espirituales (1.18.21), y que son semejantes a Adán terrenal (χοϊκός, 1.18.29). También evoca el relato del *Génesis*, donde se dice que la serpiente era el más astuto de todos los animales (*Gen.3.1* Sabat. *sapientior omnibus bestiis*). Sin embargo, dado que la idea de *sapientia* es positiva, y vinculada a lo divino, algunos autores interpretan alegóricamente la palabra, como signo de diabólica *uersutia* (Aug.Gen.*Manich.2.14.20*, que se inspira en Ambr.*Paradis.12.56*), o bien especifican que se trata de la sabiduría del mundo (Ambr.*Paradis.12.54*). Tanto estas interpretaciones como la de nuestro autor, en la que el término *sapientia* está limitado por *daemoniaca*, son indicio del poder intelectual del diablo e invitan a pensar en un enemigo con una influencia nada despreciable sobre la creación en general, y sobre el hombre en particular.

304.**siue Abaddon ... nuncupetur**: estas líneas, inspiradas en *Ap.9.11*, son una adaptación a una estructura que recuerda *1Co.3.22.23*, una de las citas preferidas en los *Tratados*, en las que se repite hasta la saciedad la conjunción *siue* en anáfora; esta rutina también se repite en la modificación de *Exod.20.4* (6.77.3). Resulta curioso que en los tres casos nos encontremos ante enumeraciones de tres miembros. En cambio, en las restantes ocasiones, que no están ligadas a citas de la Escritura, el autor recurre a la *uariatio* (1.30.11 *siue profetae seu apostoli seu angeli*, 2.35.5 *siue necessaria redargutione siue aemulatione uitae seu nouissimi temporis potestate*; por su complejidad, omitimos la referencia a 10.93.10).

305.**Abaddon**: según Forcellini (*Onomasticon*, s.u.) este nombre hebreo significa “ruina, destrucción” (*Job.31.12*). En otros textos de la Escritura es lugar de destrucción, el abismo, el reino de los muertos (*Job.26.2*; *Prov.15.11*). En griego existe el vocablo ἀπολλύων, en referencia al príncipe del infierno, ministro de la muerte y autor del estrago en la tierra. En latín, aparece traducido por *exterminans* (“destructor”). Como nombre propio en el Nuevo Testamento, se encuentra relacionado con el ángel que gobierna los infiernos y es ministro de la muerte. Probablemente, el propio Satanás (*Ap.9.11*).

306.**nuncupetur ... ponatur**: el autor se refiere a *nuncupo* como a la acción por la que el diablo recibe nombre propio en la Escritura. En cambio, cuando se trata de referencias que deben ser interpretadas mediante los sentidos espirituales (*bestia*, *serpens*, *draco*) emplea *pono*.

307.**zabolus**: variante popular de *diabolus* (Mohrmann 1979: 51). En los *Tratados* aparece profusamente este vocablo, su variante *zabulus*, o el adjetivo derivado *zabolicus*, no sólo en el que es objeto de nuestro comentario (1.3.5, 1.13.16, 1.18.4s., 1.18.9, 1.18.14, 1.18.20, 1.19.2, 1.19.19, 1.24.14), sino también en otros tratados (3.46.29, 4.61.10, 7.84.5, 10.99.11, 10.99.18, 10.100.3). Es la forma que prevalece en el *Tratado primero*, frente a la exigua presencia de *diabolus* (1.11.3). Por otro lado, este vocablo, junto con su variante *diabulus* y el derivado *diabolicus*, se presenta, en los demás textos del corpus virceburguense, con una frecuencia similar a la de su variante coloquial.

308.**secundum principem aeris huius**: la traducción de κατὰ τὸν ἄρχοντα τοῦ ἀέρος, fuera del contexto de la cita (*Ef.2.2.3*), es más complicada de explicar que de traducir. En un párrafo en que se está hablando de formas y de nombres que adopta el diablo, cabe interpretar *principem* como aposición a un ausente *nomen* o *titulus*. La traducción sería: “según el título ‘príncipe de este aire’, es el espíritu que actúa...”.

309.**aeris**: el aire o atmósfera que envuelve o cubre la tierra es, tanto para el helenismo como para el judeocristianismo, el lugar donde habitan los espíritus demoníacos. Pero la idea de que el príncipe de este imperio es Satanás, quien tiene su morada en este aire o cielo inferior, es exclusiva del Nuevo Testamento (*cf. Daniélou 2004: 176*).

310.**qui operatur in filiis diffidentiae**: en páginas precedentes (*cf. Tract.1.15.25*), esta actividad diabólica es asignada a los siete demonios planetarios.

311.**et proiectus est ... proiecti sunt**: para los cristianos no cabe duda de la existencia del diablo. Así lo refleja Prisciliano, quien, mediante pasajes de la Escritura, ofrece muestras sobradas tanto de sus nombres (*cf. Ap.9.11, 13.1 en Tract.1.18.5-8*) como de su perniciosa actividad contra el género humano (*cf. Ef.2.2-3 en Tract.1.18.9-13*).

Sin embargo, el texto sagrado nada dice expresamente acerca del origen de este personaje ni de su caída. Por ello, los autores cristianos se afanan en hallar vestigios escriturísticos con los que resolver un enigma no desvelado directamente mediante el texto, asunto que contrasta con el origen y la caída del hombre, ampliamente referido en el *Génesis*.

En el seno del judeocristianismo primitivo se gestan tres ideas respecto del diablo. La primera, que el demonio es un ángel caído. La segunda, que anteriormente a su caída es un ángel encargado de la tierra. La tercera, la envidia de Satán con relación a Adán (*Daniélou 2004: 173*). Vinculada a la doctrina de la caída de los ángeles perversos, los escritos pseudoclementinos son testigos de otra que, según Daniélou, se remonta al pensamiento esenio. En el texto de Qumrán, *Manual de disciplina*, el propio Dios, ya desde el origen, ha creado el espíritu de verdad y el de perversidad. De hecho, el Satán de Qumrán, llamado también Belial, no es un ángel bueno devenido en malvado. La mentalidad del texto esenio parece coincidir con el perfil del diablo que aparece en el *Libro de Job*, donde tampoco es un ángel caído. Según el pensamiento del

Manual, en el período de la vida intramundana conviven el espíritu del mal y el del bien, ambos como elementos de la creación (*Manual de Disciplina* 3.13-4.26).

Como elaboración más avanzada de esta doctrina, las *Homilías* del Pseudo Clemente ofrecen una explicación del origen del demonio en la que, si bien Dios no ha creado directamente al malvado, lo cierto es que éste procede de una serie de elementos creados por Dios, de cuya mezcla surge, como resultado, el diablo (Ps.Clem.Hom.19.12). El diablo no es un ángel bueno que se rebela contra su creador, sino que ya, desde su nacimiento, alberga una tendencia malvada. Como instrumento de los planes de Dios e impulsado por dicha tendencia, tienta a los hombres y castiga a los malos (Ps.Clem.Hom.19.12). Habita los lugares inferiores, no como producto de la expulsión de Dios, sino debido a su querencia por las tinieblas (Ps.Clem.Hom.20.9). Desde esta perspectiva, la maldad originaria del diablo sería análoga a la tendencia psicológica al mal ínsita en el hombre (Daniélou 2004: 175).

De modo muy similar a los textos de Qumrán y a las *Pseudoclementinas*, en los *dualistici loci* de las *Diuinae Institutiones*, atribuidos por Heck a la etapa tardía de Lactancio, encontramos una significativa justificación del mal que existe en el mundo. Dado que es necesario que exista el mal para que pueda existir el bien, puesto que Dios no puede hacer nada que sea contra su propia naturaleza buena, argumenta Lactancio, el sumo hacedor estableció un inventor de la maldad. Dios dotó a este ser de ingenio y astucia suficientes como para que en él anidaran y crecieran la depravación y la perversidad (Lact.Inst.Dloc.2.8 add.5-6).

En el tratado del *Génesis en sentido literal*, Agustín dedica no pocas páginas a reflexionar sobre el tema del diablo (Aug.Gen.Litt.11.12-26). Respecto a su naturaleza, en declarada oposición al pensamiento maniqueo, se limita a trasladar al texto la tradición común de la Iglesia, afirmando que el diablo es una criatura de Dios y no la obra de un principio del mal. Toda realidad subsistente es buena por el hecho de ser criatura de Dios y para lo creado no existe otra posibilidad que proceder de Dios (Aug.Gen.Litt.11.13). Con esta declaración queda desacreditada la idea del diablo que profesan los maniqueos, basada en el axioma de los dos principios.

A continuación, Agustín reflexiona sobre la causa por la que el diablo, siendo bueno, cometió pecado. Entran en juego el tema de la libertad, y el de la soberbia como raíz de todos los pecados, tanto de los ángeles como de los hombres (Gen.Litt.11.14-15).

Para responder al enigma de cuándo pecó el diablo, el otrora *auditor* de los maniqueos se apoya en el versículo de *Jn.8.44* (*Ille homicida erat ab initio, et in ueritate non stetit*), para concluir que, desde el comienzo de su ser, el diablo se apartó de Dios: *in ueritate autem non stetit, et hoc ab initio ex quo ipse creatus est* (*Gen.Litt.* 11.16).

Al hilo de esta idea, dice el obispo de Hipona que algunos dan un paso más y, apoyándose en la hipótesis de que el diablo pecó desde el principio, llegan a afirmar que Dios creó al diablo ya perverso. Evidentemente, no se trata de los maniqueos, pues para ellos, como se ha dicho, el diablo es creación del principio del mal y no del principio del bien, según su terminología. Éstos, dice además Agustín, defienden la naturaleza perversa de este ser creado por Dios. Para justificar su pensamiento, se apoyan en un pasaje del *Libro de Job* que es citado también por nuestro autor (*Job.40.14* [LXX 40.19]; cf. *Tract.* 1.12.18s; en lo concerniente a la influencia origeniana de la idea del diablo como principio de creación de los cuerpos en nuestro autor, cf. § 201). Algunos estudiosos han descartado la hipótesis de que Agustín esté pensando en Prisciliano (Agäesse y Solignac 2001: 550s.).

La hipótesis, sin embargo, es plausible y merece ser tomada en cuenta. Resulta difícil pensar que para Prisciliano el diablo no sea criatura de Dios, cuando se afirma en los *Tratados*, por una parte, que el diablo es un ser creado y, por otra, que toda la creación es obra de Dios. Así, en el quinto *Tratado* se dice que Dios es el autor de la creación: *omnia deum fecisse quae facta sunt* (5.65.3). Por otra parte, en los pasajes que nuestro autor toma de *Job* referidos al diablo –pasajes también citados por Agustín– el Maligno es presentado, sin duda, como una criatura: *hoc est initium factum angelis ad inludendum plasmae meae* (1.12.18s.); *non est factum quicquam simile illi in terra quod inludatur ab angelis meis* (1.25.10s.).

La combinación de ambas afirmaciones permite pensar con cierta seguridad que, en la ideología de Prisciliano, el diablo es una criatura de Dios. Pero, ¿forma parte de dicha ideología el error que denuncia el obispo de Hipona? ¿Cree nuestro autor que el diablo ha sido creado con naturaleza perversa?

Recordemos que, para demostrar que el diablo, criatura buena de Dios, fue malo desde el primer comienzo de su existencia, Agustín se apoya en una exégesis de *Jn.8.44*. Prisciliano emplea la misma cita, pero con una variante autorizada (cf. por ejemplo *Hier.Tr.Mc.* 2.251) que, sin embargo, cuenta con pocos testigos en la tradición latina: *pater uester diabolus ab initio mendax fuit, et necesse est, cuius initium mendacii*

natura dedit, uiam ueritatis tenere non possit (5.64.18-20). La fórmula empleada permite a nuestro autor llegar de modo más directo a la misma conclusión de Agustín: el diablo fue mentiroso desde el comienzo. Además, dice nuestro autor, es padre de la mentira. Si comparamos *cuius initium mendacii natura dedit* con la explicación que ofrecen al respecto Jerónimo y Agustín (cf. Hier.Tr.Mc.2.258, Aug.Ciu.14.3), no parece haber problema en atribuir a nuestro autor un axioma como el siguiente: *mendacii pater diabolus est*.

Hasta aquí, Prisciliano y Agustín coinciden en afirmar tanto que el diablo es malo desde el principio de su creación, como que es padre de la mentira. Hemos visto que nuestro autor emplea una fórmula poco frecuente para afirmar esto último: *cuius initium mendacii natura dedit*. Su naturaleza ha dado comienzo a la mentira. Ciertamente, si de las palabras de Prisciliano se pudiera deducir, como consecuencia, que la *natura diaboli* es el mal –dado que es imposible que Dios haya creado naturalezas malvadas– nuestro autor entraría en contradicción con un axioma fundamental entre eclesiásticos de la talla de Agustín: *proinde nec ipsius diaboli natura, in quantum natura est, malum est; sed peruersitas eam malam facit* (Aug.Ciu.19.13 “ni siquiera la naturaleza del diablo, en cuanto tal naturaleza, es un mal; ha sido su perversidad la que le ha hecho malo”, trad. Santamarta - Fuertes).

En Ambrosio se distinguen con claridad la naturaleza y las obras, el ser y el actuar del diablo: *simul ostenditur natura diaboli non improba, opera iniqua* (Ambr.Exp.Luc.4.748). En Prisciliano, en cambio, no resulta tan clara esta distinción, a la vista de ciertas afirmaciones en las que parece que el diablo actúa de forma innata contra el hombre: *alia tua non sit natura, nisi aut in peccati mala cogere aut post percussum captum ueneno in ea quae ipse persuaseris perurguere* (Tract.10.97.12-14). Ciertamente, sería imprudente afirmar, a partir de este único testimonio –al que debe adjuntarse la expresión precedente *initium mendacii natura dedit*–, que el pensamiento de nuestro autor traspasa la línea que marca Agustín en su comentario al Génesis, pero tampoco se puede descartar que su concepción respecto de la naturaleza perversa del diablo sea similar a la que presentan el texto esenio del *Manual de disciplina*, los escritos pseudoclementinos y las especulaciones del Lactancio más tardío.

1.18.17-27

*Et ideo qui talibus credunt uel qui tali se auctore sanctificant /
natura fili irae et perditionis ambulantes in tenebris, non mirum est, /*

*si in se imaginem dei et similitudinem denegantes et facti /
 zabolo similes in uitiiis facturam hominis daemonibus adscribunt, /
 de quibus bene apostolus ait: animalis, inquit, homo non /
 percipit ea quae sunt spiritus dei; nec enim potest; stultitiae /
 enim illi est et non potest diiudicare; spiritalis /
 autem disiudicat omnia, ipse autem a nemine disiudicatur, /
 et sicut scriptum est: qui carnis sunt quae carnis sunt /
 sapiunt, qui uero spiritus quae sunt spiritus, et prudentia /
 carnis mors est, prudentia autem spiritus uita et pax. /*

312.**tali se auctore sanctificant**: empleado como reflexivo, encontramos el verbo *sanctificare* sólo una vez más en los *Tratados* (10.100.20 *se sanctificasset deo*). En ambos casos tiene el sentido de “hacer santo”, “ponerse al servicio mediante una consagración”. Al asociar bruscamente la santificación a personajes demoníacos, se produce un efecto de distorsión semántica, anunciado en 1.18.1 con la expresión, más suavizada, *infelici caerimoniarum sanctificatione*. Este verbo, que en las traducciones antiguas de la Biblia y en la literatura cristiana de los primeros siglos traduce unánimemente ἀγιάζειν, se crea por el rechazo a *consecrare*, cuyo empleo estaba demasiado marcado por la divinización de los emperadores (Braun 1977: 524). Quizá por este motivo, Prisciliano, en el primer *Tratado*, restringe el uso de *consecrare* únicamente en contextos de idolatría (cf. 1.23.4, 1.24.2.3). En cambio, en otros tratados dicha restricción desaparece (10.98.18 *in caelestes se glorias consecraret*).

En otro orden de cosas, la colocación de *se* (o *in se*) en medio de un sintagma podría valorarse como un signo identificativo del *usus auctoris*. Curiosamente, esta tendencia aparece en tres de los once *Tratados* y, de modo significativo, en el décimo: 1.18.4 *in quaslibet enim se species (inmutet)*, 1.22.3 *nihil se aliut (scire)*, 1.31.10 *principem se militiae domini (esse)*, 6.75.21 *ipse se homo (diuidens)*, 10.96.22 *diuinorum praeceptorum in se opus (uellet)*, 10.96.22 *uniuersa in se uitiorum bella (deuincens)*, 10.96.25 *gentilium daemonum in se beneficia (despiciens)*, 10.98.18 *in caelestes se glorias (consecraret)*, 10.98.21 *homo ... diuinae in se naturae ... opus (possidens)*, 10.100.8 *ad omnem se intellegentiae nostrae inbecillitatem (adcommoet)*, 10.102.13 *uitiorum in se loca (deuincens)*.

313.**natura filii irae et perditionis ambulantes in tenebris**: la fórmula paulina *natura filii irae* (Ef.2.3) se presenta enriquecida por contaminación con *Eccl.*23.21 (LXX 23.16; *duo genera abundant in peccatis et tertium adducit iram et perditionem*) y con 2Tes.2.3 (*delinquentiae homo filius perditionis*); por otro lado, se le añade (como eco de Ef.2.2

ambulastis secundum saeculi mundi huius), in tenebris ambulare (cf. Job.24.7, Salm.81.5, Eccl.2.14, Is.59.9 [VetLat tipo O, H], Jn.1.6, 2.11).

Pablo confiesa ante los cristianos de Éfeso que, en su vida anterior, era por naturaleza hijo de la ira. En cambio, Prisciliano disocia el pasaje de *Ef.2.2-3* para identificarse únicamente con los *filii diffidentiae* (1.18.10), entre quienes reconoce haber vivido antes de su conversión. Como consecuencia de esta estrategia textual, al atribuir la segunda parte de *Ef.2.3* a los que se consagran por medio del diablo (*natura filii irae*), parece que se distancia de todo lo que no sea propio del linaje divino y del camino en la luz; como si su naturaleza o su condición quedara absolutamente impune, inconcusa de los deseos de la carne y de los malos pensamientos (sin embargo, como abajo se verá, no es ésa su intención). Algo parecido le sucede a Valentín, en la noticia que da Tertuliano (*Anim.21*), cuando afirma que ciertas naturalezas humanas no son capaces de conversión, según lo cual –dice Tertuliano, incrementando con sagacidad retórica el error de Valentín– el apóstol Pablo no hubiera podido convertirse, o se habría equivocado al afirmar que en otro tiempo había sido hijo de la ira (*Ef.2.3*).

Para un gnóstico, es evidente la relación entre *natura filii irae* (*Ef.2.3*) y los hijos del diablo (*Jn.8.44*), como muestra Heracleón:

Orig.*Comm.Ioh.20.20.170*

“algunos hombres son consubstanciales con el diablo, y de substancia diversa ... de los llamados psíquicos o espirituales”, trad. Orbe 1995.

Ciertamente, la expresión de Pablo resulta escandalizante y se presta a justificar la existencia de hombres perversos por naturaleza. Por ello, Jerónimo se detiene a explicarla. Pero, al mismo tiempo, aprovecha la ocasión para poner en entredicho a quienes, como los valentinianos, son incapaces de sentir humildemente con Pablo:

Hier.*Comm.Ep.Paul.1.497*

et eramus, inquit, natura filii irae sicut et caeteri. respondeant haeretici qui diuersas naturas esse contendunt, quomodo paulus, quem utique spiritualis naturae esse non dubium est, fuerit natura filius irae, sicut et caeteri qui adhuc in errore sunt positi, “y éramos –dice– por naturaleza hijos de la ira ... Que respondan los herejes –los que defienden que existen diversas naturalezas– cómo Pablo, a quien sin duda no se le niega una naturaleza espiritual, fue por naturaleza hijo de la ira, igual que los demás que han caído en el error”.

El maniqueo Fausto no plantea el problema desde la perspectiva de la perspectiva del hombre inteligible: para él, la afirmación del apóstol se refiere simplemente al cuerpo (Aug.*C.Faust.17 constat eum corporaliter dixisse nos fuisse filios irae, sicut et cetera*).

Nuestro autor, al adjuntar *et perditionis, ambulantes in tenebris*, está amplificando el concepto ‘hijos de la ira’ mediante expresiones paulinas que sirven de contexto a la idea principal y que pretenden mostrar cómo Pablo habla de una filiación que tiene como origen el comportamiento erróneo de los herejes: *qui talibus credunt uel qui tali se auctore sanctificant* (cf. también *in errore sunt positi* Hier.Comm.Ep.Paul.1.497).

- 314.**perditionis**: en los *Tratados*, la palabra *perditio* (ἀπωλεία) aparece ligada a los hijos del diablo y, en ocasiones, sustituye, por sinécdoque, al nombre de este personaje (1.18.18 *natura fili irae et perditionis ambulantes in tenebris* [cf. Ef.2.3, 4.18], 1.24.13 *tamquam fili perditionis et zaboli*; 8.89.2 *homo idest filius perditionis*).

La perdición es, así mismo, el destino final reservado tanto al diablo (1.15.20 *octauus in perditione ibit*, 1.25.4 *ante illum praecurrit perditio*, 1.7.21 *hic antechristus est et perditio eius non indormiet*) como a los hijos del diablo (1.8.6 [5.64.5] *qui dubios euertunt et ad perditionis suae excidia deducunt et sacramentum uocant, quod secundum scripturas dei perditionis nesciunt esse mysterium*, 1.29.10 [5.64.11] *quibus perditio non indormiet*).

Pero la perdición final es resultado de un juicio que sólo compete a Dios (5.66.6 *solus potens saluare perdere*) y no se produce sino al final de los tiempos (1.7.1 [2.38.24] *quid uenisti ante tempus perdere nos?*). La vida en este mundo transcurre entre pruebas por culpa del lastre de la carne (10.92.10 *in cupiditate perditae uitae inter tot bella uitiorum*), que el diablo aprovecha para sembrar sus semillas de perdición (3.46.28 *spem boni fructus propter zizania perdidisse*, 3.47.3 *qui bona cum malis perdit*) y conseguir que la naturaleza humana malgaste la confianza en Dios (3.52.8 *natura hominum obligata saeculo fidem perderet*) y el derecho de primogenitura, como sucede con Esaú (7.85.1 *primitiua sua perderet*).

Por contraste, el autor de los *Tratados* emplea *amitto* cuando el objeto está referido a realidades relacionadas con los dones divinos (2.39.8 *Christiani nomen amittunt*, 4.58.20 *catecuminus futurae remissionis confidentiam non amittat*, 10.101.10 *electi generis dignitatem et gloriam uirginitatis amisit*).

- 315.**in se imaginem dei et similitudinem denegantes**: la idea encuentra un paralelo en la polémica de Agustín contra los maniqueos. Tomando como base Gen.1.26, estos herejes, según el obispo de Hipona, rechazan, por absurda, la idea de que el hombre

haya sido creado, también en su cuerpo, a imagen y semejanza de Dios, como si el Sumo Hacedor tuviera miembros corporales. Agustín sale al paso de semejante falacia para explicar, con esquemas origenianos, que, con la expresión ‘a imagen y semejanza’, el texto sagrado se refiere a la creación del hombre interior (Aug.*Gen.Manich.*1.17.27-28). Dado el paralelismo entre el texto de Agustín (Aug.*Gen.Manich.*1.17.27 *negant hominem factum esse ad imaginem et similitudinem dei*) y el pasaje que estamos comentando, parece clara la alusión de Prisciliano a los maniqueos. Pero nuestro autor, a diferencia de lo que acabamos de ver en Agustín, no aclara el valor que, para él, tiene *homo* en este pasaje. De este modo, quedan estratégicamente difuminados tanto aquellos a quienes hace acreedores de la crítica (probablemente maniqueos), como el verdadero asunto que el autor pone en tela de juicio (el hombre exterior como imagen y semejanza de Dios). Ambos extremos son especialmente cuidados por nuestro autor a lo largo de todo el pasaje. Respecto al segundo de ellos, se mantiene la ambigüedad consciente entre la idea de *homo* como ser histórico dotado de elemento espiritual y de elemento material, y el *homo* del que en realidad está hablando nuestro autor, el hombre interior o inteligible, el de la primera creación (*Gen.*1.26[27]), el único que es creado, según el esquema filoniano u originiano, a imagen y semejanza de Dios.

Interesa, por último, destacar un aspecto del *usus scribendi* característico de Prisciliano. Normalmente, cuando en los *Tratados* aparece el sintagma *in* + pronombre personal en ablativo, Prisciliano enfoca dicha acción a lo que podríamos llamar hombre interior o elemento inteligible, no sensible, del compuesto humano (en el *Tratado primero*, cf. 1.5.23 *inhabitauit in nobis* [cf. *tb.* 1.21.13, 1.24.10], 1.8.18 *nihil in nobis bestiarum figura habeat*, 1.12.23 *in se uitia castiget*; más ejemplos en § 368). En la expresión que se está comentando, *in se* cumple esta función. Este detalle refuerza el argumento de que el concepto *homo* que maneja nuestro autor es el referido únicamente al elemento inteligible del compuesto humano.

316.in uitiiis facturam hominis daemonibus adscribunt: si bien bajo la fórmula se ocultan restricciones mentales respecto al significado de *homo* (cf. § 315), no cabe duda de que, formalmente, parece una crítica tácita al pensamiento maniqueo.

La acusación de maniqueísmo es utilizada como arma retórica en numerosos pasajes de la polémica que sostienen el pelagiano Julián de Eclana y Agustín. Aunque el dato es circunstancial al tema de la polémica, Julián y Agustín dejan constancia de que

los maniqueos atribuyen al diablo, y no a Dios, la creación del cuerpo humano (cf. por ejemplo, Iul.Aecl.Ep.Rom.14, Aug.C.Iul.5.800.2, Aug.C.Iul.Op.Imp.1.115, 3.174).

Más cercano a nuestro autor en el tiempo, Filastrio recopila una serie de aspectos característicos del pensamiento maniqueo, algunos de los cuales –pese a la discutible veracidad de los datos que suelen manejarse en este tipo de catálogos sobre herejías–, resultan de extraordinario interés. En el siguiente pasaje, aparecen los términos masculofemina y turpitud, así como conceptos que se repiten, todos ellos, en la polémica priscilianista:

Fil.Brix.Diu.Haer.61

Manichei ... homines quidem animam de deo esse proprie putantes, corpus autem a diabolo factum arbitrantur (cf. Priscill.Tract.1.18.20, 5.63.20), resurrectionem negantes (cf. Priscill.Tract.1.29.7), iudicium non sperantes, daemones colentes, elementa adorantes (cf. Priscill.Tract.1.22.20, 5.63.25), deorum dearumque nomina, ut pagani, inuocantes (cf. Priscill.Tract.1.14.15), et masculofeminas (cf. Priscill.Tract.1.28.15) quasdam esse docentes et utriusque naturae participes, et nefandae turpitudini (cf. Priscill.Tract.1.17.17, 1.22.14) seruientes.

Pero el más significativo, por la especial sintonía formal que presenta con Prisciliano, es el testimonio de Ambrosiaster. La explicación que ofrece parece definitiva para demostrar que, en la segunda mitad del siglo IV, al menos en el Occidente del Imperio, no sólo estaba muy extendida la vinculación del maniqueísmo con el error de que el demonio –o sus adláteres– es el creador del cuerpo humano, sino también que Saclas (cf. § 296) era un demonio asociado al maniqueísmo, doctrina que le atribuye la creación de Adán y Eva:

Ambrosiast.Quaest.3

nam et Manichei ab eodem Sacla hominem dicunt factum, non mundum istum, stultiores ceteris; cum enim constet mundum hominis causa fabricatum, illi a deo dicunt mundum factum, licet de alieno, hominem uero ab aduersario creatum, ut in domo alterius alter posuerit dominum, “pues también los maniqueos, más necios que los demás, dicen que el hombre, no el mundo, ha sido creado por el mismo Saclas (sc. Satanás). Pues como está claro que el mundo ha sido fabricado por causa del hombre, ellos dicen que el mundo ha sido hecho por Dios, si bien de materia ajena: sin embargo el hombre ha sido creado por el adversario, de modo que cada uno ha puesto un señor al frente de la casa del otro”.

El pasaje de Ambrosiaster presenta un orden cósmico donde las fuerzas del bien y del mal quedan perfectamente compensadas: por un lado, el mundo es el resultado del modelado divino a partir de la substancia demoníaca; por otro, el hombre está formado por substancia inteligible divina, embutida en una fabricación material de origen demoníaco.

Volviendo a nuestro texto, la atribución al diablo de la creación del hombre terreno, o del hombre material, o de la materia corporal, como idea propia de las mentes que se dejan arrastrar por los vicios o las debilidades (*uitia, uoluptates*), está presente también en *Tract.5.63.13-20*:

sibimet ipsi in uoluptatibus blandientes, dum omne quod peccant non sibi sed malitiae diaboli uolunt imputare uel saeculi ... corporalibus concupiscentiis delectantes facturam corporis sui adsignantes diabolo, ‘otros, engañándose a sí mismos en sus sensualidades, al tiempo que pretenden culpar de todo lo que pecan no a sí mismos, sino a la malicia del diablo o a la del mundo ... deleitándose en sus concupiscencias corporales, atribuyendo al diablo la creación de su cuerpo...’.

En ambos *Tratados* parece que nuestro autor está aludiendo al maniqueísmo. Sin embargo, en el *Tratado quinto* la acusación parece más exacta (*facturam corporis sui adsignantes diabolo*) si la comparamos, por ejemplo, con el testimonio de Filastrio anteriormente citado (Fil.Brix.*Diu.Haer.*61) o con la valoración de Agustín en un pasaje sorprendentemente cercano al de nuestro autor (Aug.*Ioh.*42.10 *hinc dicunt ducere originem carnem nostram*; cf. también § 335). Probablemente, en el *Tratado primero*, nuestro autor evita ser demasiado explícito en los datos de la acusación, a fin de impedir que cualquiera de los componentes del auditorio, con torcida intención, pueda utilizar sus palabras para acusarle de conocer con sospechosa exactitud el pensamiento maniqueo.

317.animalis ... homo ... spiritus uita et pax: en este hilvanado de *ICo.2.14.15* y *Rom.8.5.6* se contraponen dos conceptos. Por un lado, el hombre animal (*ψυχικὸς ἄνθρωπος*), que no es capaz de *percipere*, ni de *diiudicare*, y por ello deviene en *stultus*, *carnalis* y *mortalis*, pues practica la *prudentia carnis*. Por otro, el hombre espiritual (*πνευματικὸς ἄνθρωπος*), quien todo lo juzga y de nadie puede recibir juicios, es *spiritalis* y eterno (cf. *uita*) y feliz (cf. *pax*), pues practica la *prudentia spiritus*. Estos dos modelos humanos son asimilados más abajo con Adán terreno y con Adán celeste, las dos creaciones, o los dos hombres, el carnal y el espiritual, éste último llamado a formar parte del Cristo total en la consumación de los siglos. Prisciliano y sus seguidores, implícitamente, se consideran hombres espirituales, capaces de juzgarlo todo sin ser juzgados por nadie.

Es preciso señalar que nuestra interpretación de *prudentia* por “manera de pensar” se apoya en el vocablo griego, *φρόνημα*, al que está traduciendo.

318.**qui carnis sunt quae carnis sunt sapiunt**: en esta fórmula paulina utilizada por Prisciliano, interesa destacar una leve modificación que no parece tener paralelo formal en la literatura. El apóstol, en *Rom.8.5*, distingue *qui secundum carnem sunt* de *quae carnis sunt*. Probablemente, la diferencia que se establece está basada en la distinción entre el régimen y la substancia, lo ético y lo ontológico. Según el sentir de Pablo, los que viven el modo de vida de la carne (régimen) gustan las cosas carnales (substancia). Por contraste, en nuestro autor se percibe una cierta equivalencia entre ambos miembros de la comparación. La distinción entre el régimen y la substancia, en Pablo, da paso a la paridad de substancias en el texto de Prisciliano: *qui carnis sunt* aparece presentado al mismo nivel ontológico que *quae carnis sunt*. Los que en Pablo viven bajo el régimen de la carne son, en nuestro autor, de substancia despreciablemente carnal.

Téngase en cuenta que, para Prisciliano, también los hay que viven conforme al régimen de la carne (4.60.12 *ambulantes in carne non secundum carnem uiuamus*, 6.73.22 *ambulans in carne nec secundum carnem militans*), lo que descarta la hipótesis de la identidad semántica entre *secundum carnem* y *carnis esse*. Si nuestro autor ha evitado seguir a Pablo, apartándose formalmente de *qui secundum carnem sunt*, no ha sido sino por razones que afectan al significado.

Queda claro, pues, que Prisciliano está empleando una fórmula más expresiva, *qui carnis sunt* –como resultado de la modificación del texto paulino *qui secundum carnem sunt*– con la que califica a quienes afirman haber sido creados por el diablo y rechazan, en consecuencia, la imagen y semejanza de Dios en sí mismos. Este modo de pensar están erróneo, según nuestro autor, que los tales quedan identificados con la substancia de la carne y son incapaces de gustar otra cosa distinta de aquello que conforma su naturaleza: *quae carnis sunt*.

A la vista de esto, si nuestro autor rechaza a semejantes seres por ser de substancia carnal, debemos preguntarnos si, cuando reconoce más abajo que él mismo es carnal y puesto a los pies de su pecado, está aceptando para sí la misma condición (*Rom.7.14* en *Tract.1.19.22 lex spiritalis est, nos autem carnales uenundati sub peccato*; cf. también 6.80.2, 8.87.8).

El primer paso para encontrar una respuesta a dicho interrogante es estudiar la relación entre *carnalis* y *carnis esse* en Pablo. Ciertamente, el léxico griego paulino no permite explicar una hipotética identidad *carnalis* = *carnis esse*. En *Rom.7.14*, Pablo, con σάρκινος, está hablando de la condición débil del hombre. Pero el término no parece tener el carácter tan desfavorable del que participan τὰ τῆς σαρκός en *Rom.8.5*.

Tampoco sucede así en los otros lugares donde aparece: οἱ σαρκῖνοι son los niños en Cristo (1Co.3.1), τὰ σαρκίνα es el lugar del corazón y del afecto (2Co.3.3) o bien se refiere a los preceptos humanos inherentes al sacerdocio hebreo (Hb.7.16, entendida esta carta como perteneciente al ámbito paulino). El estudio del valor de σαρκίνοϛ en Rom.7.14, al igual que en los otros lugares reseñados, permite concluir que, desde la perspectiva ideológica de Pablo, *carnalis* indica la cualidad de ‘carnal’ en grado más atenuado que *carnis esse*.

En Prisciliano, Rom.7.14 sirve de sustento y justificación para poder presentar exégesis espirituales o enseñanzas morales de la Escritura. De hecho, en el primer *Tratado* (1.19.22) aparece vinculada a la comparación de “lo espiritual con lo espiritual”, entendiendo que ‘lo espiritual’ se refiere a los textos del Nuevo Testamento –en contraste con ‘la ley’ del Antiguo Testamento– con los que teje a continuación su pensamiento. En el *Tratado sexto* (6.80.2), aparece vinculada a dos textos que indican, probablemente, la disposición a la comprensión (1Pe.1.22 y 2.5; cf. § 62) y además a la fórmula *intellegentes praesentem lectionem* (6.80.5). En el octavo (8.87.8), se encuentra asociada a la necesidad de interpretación del Antiguo Testamento que se manifiesta mediante 2Pe.1.20. A la vista de estos datos, cabe deducir que Prisciliano interpreta esta cita como justificante del proceso de comprensión espiritual del texto sagrado, comprensión que es dada por Cristo (cf. 1.9.25-27 *Nos autem scientes quia lex spiritualis est [Rom.7.14a] et omnis profetia interpretaetione indiget [2Pe.1.20], habentes Christum deum in sensu demonstratorem*), pero que requiere una disposición doble por parte de quien escruta la Escritura: un primer estadio de reconocimiento de la propia debilidad, innata, pero superable (*carnales*) y, por ello, un segundo paso de purificación para poder escuchar el sentido espiritual del texto. Parece que, al margen del sentido de la cita, en nuestro autor encontramos un valor de *carnalis* paralelo al de Pablo, con el que expresa la cualidad de ‘carnal’ en grado menor que cuando emplea la fórmula *carnis esse*.

En fin, respecto a la modificación de *qui secundum carnem sunt*, nuestro autor se inclina por la hipérbole *qui carnis sunt* y altera la perspectiva paulina original, dejando en segundo plano el régimen de vida de los herejes para centrarse en la plena identidad de substancia con lo carnal, condición que acreditan no por otra causa que por su modo de vivir.

Desde el punto de vista semántico, dentro del ámbito semántico de ‘lo carnal’, *qui secundum carnem sunt* se refiere al régimen de vida. En el ámbito de la substancia,

se corresponde con *qui carnis sunt*. También se refiere a la substancia *quae carnis sunt*, aunque éste carece de correlato en el ámbito del régimen. Por último, igualmente en el terreno de la substancia, pero indicando la cualidad en menor grado, situamos *carnalis*, el único concepto de entre los anteriores susceptible de evolucionar a *spiritalis* por la vía del cambio de régimen.

No parece que nuestro autor esté barajando la existencia de dos naturalezas humanas, sino de una sola natura débil. Cuando esa débil naturaleza reconoce lo que es y se purifica, puede acceder a los sentidos espirituales de la Escritura. Pero si no lo reconoce, sino que hoza en lo que es carnal por culpa de su régimen de vida, se hace aún más carnal. Esa condición no es ya, desde el punto de vista léxico, *carnalis*, estatuto inicial de todo hombre que viene a este mundo: el hombre que así se conduce, por culpa de su régimen de vida, adquiere como una nueva substancia para convertirse en *qui carnis est*.

El recurso a la hipérbole extrema le conviene a nuestro autor para establecer, de la forma más dramática posible, la contraposición carnal / espiritual con la que comienza un pasaje que desemboca de modo natural en la oposición terreno / celeste. Una transición en la que se inserta, en el párrafo siguiente, la presentación del personaje de Adán, terreno y bestial.

1.18.28-19.20

*Ac si uolunt scire, quid de singulis quae scribta sunt sentiamus, /
recte talibus cum Adam terreno et fera facto tenebrosae uitae /
unita cognatio est, sicut scribtum est: qualis terrenus, tales /
et terreni, qualis caelestis, tales et caelestes. Digni sunt //
quos in forma Cain et Lamec Euua parturiens, quae facta fuerat /
mater omnium uiuentium, adulterata in deum et zabolicae /
seductioni consentiens Saclam sibi daemonem et deum dixerit et /
maritum, sicut scribtum est in profeta: ecce iudicium ad /
matrem uestram iudicate, quia haec non est uxor mea /
nec ego sum uir eius et auferam fornicationem illius a /
facie plebis meae et moecationem eius a medio mamillarum /
eius; item ibi: et auferam uestimenta mea et /
lintamina mea, ut non cooperiat turpitudinem suam, /
et denudabo spurcitiam eius in conspectu amatorum /
ipsius; et in Hieremia increpans dominus Hierusalem, quae /
facta est seruiens cum filiis suis, dicit ad eam: quomodo dicis, /
non sum polluta et post Bahal non abii? ecce respice in /
multitudine uias tuas et uide, ubi non fornicata sis. Et /
Ezechiel ait: haec dicit dominus radix tua de terra Canaan, /*

*pater tuus Amorreus et mater tua Cethea; sicut /
et alibi: nocti adsimilavi matrem uestram, similis est /
plebs mea non habenti scientiam. Sicut et in euangelio /
talibus dicit deus: uos estis fili zabuli et patrem zabulum /
habetis.*

Introducción a 1.18.28-19.20

Uno de los recursos que emplea Prisciliano contra sus adversarios, o contra aquellos que considera cismáticos o herejes, es la condena expresada mediante la maldición, deseándoles que experimenten las consecuencias de los propios errores en los que ellos mismos incurren. Este tipo de valoraciones excede los argumentos fríos y plenamente ajustados a la realidad, y en ellas se descubre la hipérbole como recurso que se ha de tener en cuenta para aquilatar el pensamiento de nuestro autor.

Este pasaje está introducido por un *sentiamus*, que distorsiona la literal exactitud del *recte* que aparece a continuación. Nuestro autor marca el tono de cada parte del pasaje utilizando *scire* (y *noscere*) y *sentire*. Que la serpiente es el diablo, que el hombre es hechura de Dios, que a Eva se le otorga la posibilidad de salvación, son ideas que vienen introducidas por *scimus* (1.18.4.8, 1.20.6 [*scimus et nouimus*], 1.20.11). Ahora bien, cuando vitupera a los “hijos del diablo” nuestro autor se permite cambiar el tono: los adscribe a la generación de Adán terreno y bestial y los compara con los hijos de Eva fornicaria.

Mediante el encabezado *quid sentiamus* pretende que el oyente o el lector acoja adecuadamente las palabras que proceden de la *indignatio* y de la hipérbole. Por el tono recriminatorio que adopta contra sus acusadores en estas líneas, Prisciliano se permite la licencia de modificar los textos sagrados o mezclarlos a su conveniencia, liberado del rigor de la fría argumentación. Como consecuencia de ello, para desesperación del comentarista, el texto entra en una fase de oscuridad mayor de lo habitual. El autor, a simple vista, parece estar condenando el pensamiento de los herejes, pero deja en el receptor del mensaje la sospecha de que sus palabras desmedidas ocultan una intención, perceptible no sin dificultad.

Desde esta perspectiva debe ser interpretado el pasaje, pues en él se encuentran, además, citas de la Escritura que apoyan la denuncia de horribles realidades con las que el propio Prisciliano manifiesta no estar de acuerdo, tal como se deduce del *non ita didicimus Christum*, con el que traza el final del párrafo (1.19.20). En tanto que hombre

espiritual que juzga todo, Prisciliano emplea un recurso ya apuntado por Orígenes: quien no depone la imagen del terrenal y se viste con la imagen del celestial es comparado con ejemplos terrenales (Orig.*Hom.Gen.*9.2). Nuestro autor es fiel a este principio: puesto que son terrenales por su modo de pensar y de obrar, los hijos del diablo son comparados con el ejemplo de Adán terreno, una imagen que debe ser leída en sentido terrenal, o sea, literal, tal como, quizá, hacían los maniqueos respecto a su cuerpo. Y también con el ejemplo de Eva fornicaria, imagen terrenal que, al mismo tiempo, al ser interpretada por los herejes de modo literal, les permite interpretar como un hecho real su ayuntamiento literario con el diablo y su adúltera maternidad, de la que procede, por naturaleza, la generación carnal, considerada por ellos como generación del diablo.

¿Piensa realmente Prisciliano que este Adán y esta Eva son personajes con trasfondo histórico? ¿Está construyendo nuestro autor su pensamiento sobre el hombre y el pecado amparándose en semejantes modelos? ¿Admite Prisciliano también una generación diabólica, pecaminosa por naturaleza? Por todo lo dicho, no creemos que las palabras de nuestro autor respondan a su propia ideología, sino que está imputando este tipo de juicio, carnal, al pensamiento de aquellos contra los que brama. Por otra parte, las citas de la Escritura que sirven como apoyo para la presentación de ambos personajes, en especial el de Eva, no son invalidadas por nuestro autor. Lo que éste rechaza es la lectura equivocada de las mismas, lectura que lleva a los herejes a justificar el origen diabólico del hombre por haber introducido, probablemente, elementos ajenos a la propia Escritura (*cf. Tract.*1.22.11s.) en el relato de Adán y Eva. De este modo ha de entenderse la referencia al mito de Saclas y Nebroel, que los herejes habrían amañado en connivencia con la torcida interpretación de alusiones del Nuevo Testamento a la filiación diabólica, como la que aparece en *Jn.*8.44.

319.**si uolunt scire**: como ya se ha dicho, Prisciliano manifiesta una clara tendencia a emplear *noscere* y *scire* como verbos de conocimiento cuando se trata de sujetos que no pertenecen a la secta (*cf. §* 108) y a reservar *agnoscere* y *cognoscere* para actividades protagonizadas por miembros de la secta.

320.**talibus cum Adam terreno et fera facto tenebrosae uitae unita cognatio est**: la asociación de *terrenus* y *tenebrosus* no es frecuente, aunque existen algunos ejemplos en la literatura latina cristiana. El más significativo lo encontramos en Lactancio, donde

se hace evidente la dimensión moral que hace posible la vinculación de ambos conceptos (*Inst.*7.12.11 *anima quamuis a deo sit inspirata, tamen quia tenebroso domicilio terrenae carnis inclusa est, scientiam non habet, quae est diuinitatis* [cf. Priscill. *Tract.*6.73.3ss.]).

Respecto al orden de palabras en la frase, la vinculación del genitivo *tenebrosae uitae* con su antecedente *fera* supera la norma habitual, según la cual se esperaría una dependencia de *cognatio*. Existen razones semánticas y estilísticas que hacen verosímil esta interpretación. Desde el punto de vista semántico, si bien es cierto que no existen paralelos formales de la expresión *fera tenebrosa*, es indiscutible, sin embargo, que los animales nocturnos son presentados, en muchos textos, dotados de especial ferocidad (cf. por ejemplo Plin. *Nat.*11.151). Por otra parte, en el contexto que nos ocupa, la necesidad de un especificativo es mayor para *fera* que para *cognatio*. En efecto, el predicativo *fera* define la esencia de *Adam*, dada su naturaleza de sustantivo, y por ello, es más ajeno al campo semántico “hombre” (*Adam*) que *cognatio*. Por otra parte, *terrenus* y *ferus*, como calificativos de Adán, son términos simbólicos, que necesitan de una referencia en el plano real para ser comprendidos de modo preciso, dado que, como se verá más abajo, al autor le interesa distinguir entre naturaleza perversa y comportamiento perverso. Desde el punto de vista estilístico, el orden de palabras está condicionado por la fuerza impresiva que aporta al texto la fórmula *terreno et fera*. El orden de palabras que impondría la normativa para esta frase, *terreno et tenebrosae vitae fera facto*, haría que se diluyera la imagen que crea en la mente del auditorio la asociación *Adam terreno et fera*.

Respecto al análisis de conceptos, en nuestro texto lo terreno está asociado al hombre carnal, opuesto al hombre espiritual (cf. infra *terrenus / caelestis homo*) y lo tenebroso se vincula al diablo, enemigo de la luz (cf. 1.4.4 *constituti in fidei luce nulla tenebrosae conuersationis secreta sectemur*, 1.8.20 *luci et tenebris, Christo et Beliae*).

Obsérvese el proceso de suave transición por el que nuestro autor lleva al lector u oyente desde conceptos de la antropología paulina hasta desembocar en este Adán terreno, convertido en bestial, perteneciente al mundo de las tinieblas diabólicas:

animalis (1.18.21)

qui carnis est (1.18.25)

terrenus (1.18.30)

Adam terrenus et fera (1.18.29)

spiritalis (1.18.23)

qui spiritus est (1.18.26)

caelestis (1.18.31)

Lo que comienza siendo una distinción en la esfera del entendimiento humano (*animalis / spiritalis*), pasa por la *conuersatio* o modo de vida (*qui carnis / qui spiritus*) para desembocar en lo ontológico (*terrenus / caelestis*). La asignación del calificativo de terreno a Adán es, ciertamente, paulina. Sólo hace falta considerar la cita de apoyo (1Co.15.48) para comprobarlo. Pero su condición bestial y tenebrosa no aparece en Pablo. Pese a ello, la caracterización de Adán no es original de nuestro autor. Es interesante presentar la tradición que probablemente subyace en *fera tenebrosae uitae* para comprender el alcance y la intención de las indignadas palabras (cf. *sentiamus*, p. 387) de Prisciliano.

En el *Euangelio de Felipe* (71) aparece el personaje de Adán caracterizado como fiera bestial cuando se acerca al árbol inadecuado:

“dos árboles crecen en el Paraíso. El uno produce animales, el otro produce hombres. Adán [comió] del árbol que produce animales. Se tornó animal (θηρίον) y engendró animales”, trad. Bernejo.

En relación con el árbol de la vida (*Gen.3.22*) y el árbol del conocimiento del bien y del mal, o gnosis (cf. *Gen.2.17* y *3.3*), el comercio de Adán con Eva espiritual produce hombres; por contraste, el comercio con Eva carnal le embrutece y hace que Eva engendre fieras. Este tema pertenece al acervo común de la tradición rabínica, de encratitas como Julio Casiano, de otros escritos gnósticos como el *Apócrifo de Juan* y el *Origen del mundo*, y de eclesiásticos como Clemente de Alejandría, Orígenes (según Atanasio Sinaíta) y, probablemente, Teófilo de Antioquía e Ireneo de Lión. Muchos de ellos identifican el personaje de Eva con el árbol de la vida del paraíso. Al prohibir Dios que los primeros padres comieran del fruto de ese árbol, les ordenaba que no hicieran uso del matrimonio (Orbe 1964: 462-467).

Para los maniqueos cuyo testimonio recoge Teodoreto de Ciro, Eva, creada a semejanza de Saclas y Nembroth (*id est*, Nebroel), sin alma y sin movimiento, fue dotada de vida y de luz por una virgen masculina, llamada Hija de la luz o Joel. Así pertrechada, Eva liberó a Adán del aspecto bestial (θηριόμορφος) que, al crearlo, le había conferido Saclas, Príncipe de la Materia. Con el esfuerzo de la liberación, Eva perdió la luz. Tras esto, Saclas cohabitó con ella y nació un hijo que también tenía forma bestial (Theod.Cyr.*Haer.Fab.*377.54-380.8). Por fortuna, el propio Teodoreto nos transmite también el pensamiento subyacente sobre la creación del hombre expresado por los maniqueos mediante este mito:

Theod.Cyr.*Haer.Fab.*377.52-54

“afirman que el hombre (ὁ ἄνθρωπος) no fue modelado (πλασθῆναι) por Dios, sino por el Príncipe de la Materia al que denominan Saclas”.

La diferencia entre el texto gnóstico y el relato maniqueo parece sustanciarse en que el Adán animalesco del *Evangelio de Felipe* entronca con una tradición en la que se vincula el pecado original con un uso inadecuado del matrimonio. Por el contrario, la noticia maniquea plantea el problema del origen y del creador del cuerpo humano. En el primer caso se presenta un tema ético que tiene consecuencias ontológicas. En este Adán gnóstico está en juego la libertad humana. En el maniqueo, por su parte, no hay lugar para el tema de la libertad, pues el Adán θηριόμορφος nace así, no por propia decisión, sino como resultado del modelado demoníaco al que lo somete Saclas.

En el pasaje de Prisciliano, este Adán, de natura terrena, asume propiedades diabólicas (*unita cognatio*), no por filiación natural, sino por su comportamiento, esto es, debido a su modo de conducirse. Dicha característica del Adán terreno mencionado por nuestro autor constituye una novedad con respecto al presentado por Pablo en *1Co.*15.48, y parece vinculada léxicamente con los modelos gnóstico y maniqueo anteriormente descritos, aunque sobre todo parece destilar el pensamiento de algunos eclesiásticos como Orígenes. Según el Alejandrino –al menos así lo expresa en numerosos textos– el primer terrenal no es Adán, sino el demonio (Crouzel 1998: 138, Sfameni 1981: 237; cf. *Orat.*26.5):

Orig.*Comm.Ioh.*20.22.182

“El diablo es el primer terrenal (πρῶτος γὰρ χοϊκὸς ἐκεῖνος), porque, cayendo, el primero, lejos de las realidades superiores y deseando una vida diferente de la vida superior, ha merecido ser el comienzo, no de la creación (κτίσματος) ni de la factura (ποιήματος), sino ‘del modelado del Señor (πλάσματος), hecho para ser la risa de los ángeles’”.

En la descripción de la naturaleza diabólica según Orígenes, se encuentra la idea de lo ético como factor que influye en lo ontológico: la asunción de una nueva condición o naturaleza por parte del diablo viene motivada por su libre comportamiento. Pero también se resuelve el problema de los cuerpos, en tanto que generados, no por el torpe pergeño de un arconte demiurgo –con el que los gnósticos justifican su desprecio del cuerpo–, sino por el efectivo modelado divino (cf. Sfameni 1981: 257). Aunque, eso sí, el pensamiento de Orígenes concibe el cuerpo como una realidad lastrante a la que el hombre interior (alma) ha sido endosado como desgraciada consecuencia de una decisión libre: en este caso, del diablo. Éste, según Orígenes, que se vale de un conocido pasaje de *Job*, es el terrenal, de quien reciben su sello ontológico los hombres que

renuncian a la imagen de quien los creó, probablemente como el Adán terreno que presenta Prisciliano:

Orig.*Comm.Ioh.*20.22.181

“Todo el que quiere realizar los deseos del diablo, no tiene por padre en modo alguno a Dios, sino que se hace hijo del diablo. Por querer realizar los deseos del Maligno, recibe la forma y es hecho a imagen del mal padre, del cual salen y reciben impronta las imágenes de aquel terreno”.

Por otra parte, en nuestro autor, tal modo de exponer las fatales consecuencias que acarrea este nuevo tipo de pecado de idolatría –adorar como dios lo que no es– responde al mismo proceso que aparece en otros pasajes de este *Tratado*: quienes no interpretan correctamente los animales de la Escritura se convierten en animales (1.8.11 *facti sicut equus et mulus*); quienes adoran a los dioses paganos se hacen como ellos (1.16.27 *similes diis suis*); quienes practican la idolatría separando personas en el único Dios serán separados como ellos (1.17.1 *filium similes idolis suis facti apparebunt*); los que, en el caso que nos ocupa, atribuyen su creación a los demonios son transformados en semejantes al diablo (1.18.19 *facti zabolos similes*). Como muestran los ejemplos, según nuestro autor, es la semejanza del hombre esencial la que se ve afectada por el pecado, mas no la imagen (*Gen.*1.26), que parece ser la impronta indeleble de Dios.

La semejanza con el diablo, fomulada simplemente como una identidad de “esos tales” con el personaje de Adán terreno, se le antoja insuficiente a Prisciliano. Por ello, le añade el ingrediente bestial y tenebroso, exceso verbal con un trasfondo ideológico cercano al de Orígenes, como hemos apuntado. Pero, a la vez, sirve probablemente como referencia tácita al *θηρίομορφος* maniqueo que se encuentra líneas arriba, en la noticia de Teodoreto.

321.**unita cognatio**: para ilustrar el sentido de esta expresión es interesante el cotejo entre lo que dice nuestro autor respecto al parentesco de estos herejes y lo que manifiesta Efrén Sirio:

Ephr.Syr.*Adu.Haer.Serm.*53.2

qui tametsi puram religionem abdicarunt, nostri nihilominus fratres sunt, ut qui per unum omnium nostrum parentem Adamum nobis agnatione sunt coniuncti et communi matre Eva editi sunt. Attament etsi de eodem luto ficti sumus omnes, nos longe praestantioris uitae auctorem habemus, cuius stirpe nati a cunctis sanctae fidei desertoribus discernimur, “los que han renunciado a la religión pura, no por ello dejan de ser hermanos nuestros, de modo que quienes por un solo padre de todos nosotros, Adán, están unidos a nosotros por parentesco, también han sido paridos por Eva, madre común. Sin embargo, si bien todos hemos sido modelados con el mismo barro, nosotros claramente reconocemos, como creador de una vida

muy superior, a aquél que, nacidos de su estirpe, nos segrega de todos los desertores de la fe santa”.

Obsérvese la afinidad, la estirpe común (*agnatio*) del pecado a la que hace referencia Efrén, establecida por la filiación de la raza humana que debe su origen a los primeros padres. En cierta medida, los que se apartan de la fe no dejan de pertenecer a esa estirpe, a la que de modo natural pertenece todo hombre.

Cuando nuestro autor denuncia el parentesco de los veneradores del diablo, que reniegan de su dignidad, está asimilándolos a su verdadera naturaleza, pues los califica como hijos de Adán. Lo escandaloso e insultante se manifiesta cuando las características de ese Adán revelan que no es el personaje del *Génesis*, sino una diabólica reinterpretación.

322.digni sunt quos ... Euua ... Saclam ... daemonem ... dixerit: en esta frase aparece la construcción *dignus qui*, que nuestro autor emplea con intención vituperadora. Se sirve de la subordinada de relativo para presentar una situación que resulta degradante o inadmisibile para el oyente, pero que, al mismo tiempo, refleja el pensamiento del personaje al que hace referencia gramatical el calificativo *dignus*.

El adjetivo *dignus* suele regir una estructura sustantiva en función de adyacente. En los *Tratados* encontramos tanto *dignus* + dativo (7.82.19 *dignum tali habitatori*) como *dignus* + genitivo (7.83.4 *saluatoris dignum*). Otros testimonios, al margen ya de los *Tratados* priscilianeos, nos presentan *dignus* + ablativo (Ambrosiast.*Rom.*1.32 *digni sunt morte*).

Cuando la estructura sustantiva dependiente de *dignus* es una proposición, podemos encontrar *dignus* como introductor de subordinadas con infinitivo (Appon.*Cant.*12.935 *digni sunt audire*) o con *ut* (Rufin.*Ben.*2.22 *digni sunt ut ... reuelentur*).

En nuestro autor encontramos, además, la construcción *dignus qui*. Es una variante de la estructura *dignus* + subordinada sustantiva, en la que dicha función sustantiva es realizada por una subordinada de relativo con verbo en subjuntivo. Debido a este procedimiento, la fórmula *digni sunt quorum deus Sol sit* (1.8.12), que hemos encontrado en páginas precedentes, es el resultado de la transformación de *digni sunt ut eorum deus sol sit* (cf. Kneepkens 1977: 11, 25, 26; 1983: 3; 1985: 2, 25, 26; 1989: 1-2). Ahora bien, entre ambas fórmulas (*dignus ut* / *dignus qui*) existe equivalencia funcional, pero no semántica. La conjunción *ut* aporta un valor genérico que no es equiparable con

el significado semántico-sintáctico de *qui*: la significación sintáctica de *qui* (transpositor + marca de caso, género y número) implica, desde el punto de vista semántico, una referencia concreta (Panchón 2003: 413). Parece lógico que nuestro autor –en contextos de blasma en los que la personalización gramatical se convierte en fructuoso cómplice de la intensidad expresiva– prefiera la estructura *dignus qui* a la fría alternativa con la conjunción *ut*.

La construcción *dignus qui* + subjuntivo aparece ya en Plauto (*Rud.*522 *ego indignus sum, tu dignus qui sies*, *Asin.*80 *praesertim quom [cum] is me dignum quoi [cui] concrederet*). Se percibe menor variedad morfosintáctica del relativo en el uso que le dan Cicerón y Séneca (*Cic.Leg.*3.5, *Inuent.*1.3.4 *dignus qui rem publicam gereret*, *Sen.Ira.*2.23.3 *dignus fuit qui innocentem haberet, dignus qui faceret*). La libertad formal de Plauto aparece de nuevo en autores cristianos: *Ambr.Exam.*5.24.88 *Idem tamen post galli cantum fit fortior et iam dignus quem Christus aspiciat*, *Ambr.Ep.*15.1 *Christi ouile custodias, dignus quem oues domini audiant et sequantur*, *Paul.Nol.Ep.*13.19 *digni qui nesciant quo successore dimittant*, *Iul.Aecl.Osee.*1.1 *digni quos sceleratorum gladius peremisset*, *Aug.Serm.*343.30.81 *non erat dignus cui talia praestarentur*.

En el pasaje de Prisciliano que se está comentando, la construcción sintáctica se complica más aún. La subordinada adjetiva conforma una estructura compleja de la que se hace depender una subordinada de infinitivo (*Saclam daemonem [esse] dixerit*). Además de esto, del sustantivo sujeto (*Eua*) dependen a su vez tres participios: *parturiens*, *seducta*, *consentiens*. Por si ello no fuera suficiente, *quos* es el relativo que permite a *dixerit* subordinarse a *digni sunt* y, a la vez, es complemento directo de *parturiens*.

Prisciliano quebranta todas las reglas de la *concinnitas* no sin motivo. Como arriba hemos apuntado, disponemos de otro ejemplo del uso de *dignus qui*: *digni sunt quorum deus Sol sit* (*Tract.*1.8.12). Se refiere a aquellos que caen en la idolatría al interpretar incorrectamente los nombres de animales que aparecen en la Escritura. Éstos se merecen que su dios sea el sol. A los idólatras, Prisciliano les desea las consecuencias del peor de los pecados de idolatría: sustituir al dios verdadero por la mayor de las luminarias (tópico aplicado especialmente a los maniqueos). Este anatema sigue la línea, ya comentada, de que el pecador será castigado en la materia donde peca (cf. § 182).

A la vista de esto, teniendo en cuenta la función impresiva con que nuestro autor está formulado *digni sunt quorum deus sol sit*, podemos destilar el mensaje declarativo subyacente: el sol no es Dios. ¿Sería posible efectuar el mismo proceso con *digni sunt ... dixerit*? Este fragmento se antoja infinitamente más complejo que el relativo al sol. Sin embargo, las referencias a distintos pasajes del *Génesis* nos ayudarán a fijar los elementos reales en los que se apoya el autor en sus afirmaciones. El texto, además, presenta relaciones con otros lugares del pasaje; este aspecto también será útil.

Se presentan a continuación los pasajes bíblicos implicados, con objeto de facilitar las referencias a lo largo de la exposición (la traducción que reproducimos es la de la *Biblia de Jerusalén*):

Creación del hombre:

Gen.1.26 “Y dijo Dios: Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las serpientes que serpean por la tierra”.

Gen.1.27 “Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó”.

Gen.2.7 “Entonces Yahveh Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente”.

Caída y castigo:

Gen.3.6 “Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió”.

Gen.3.16 “A la mujer le dijo: Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará”.

Gen.3.17 “Al hombre le dijo: Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida”.

Gen.3.19 “Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás”.

Gen.3.20 “El hombre llamó a su mujer Eva, por ser ella la madre de todos los vivientes”.

Tras la expulsión del paraíso:

Gen.4.1 “Conoció el hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín, y dijo: he adquirido un varón con el favor de Yahveh”.

Gen.4.17-18 “Conoció Caín a su mujer, la cual concibió y dio a luz a Henoc. Estaba construyendo una ciudad, y la llamó Henoc, como el nombre de su hijo. ¹⁸A Henoc le nació Irad, e Irad engendró a Mejuyael, Mejuyael engendró a Metusael, y Metusael engendró a Lámek”.

En cuanto a las conexiones del pasaje de Prisciliano con el *Génesis*, se puede establecer la siguiente enumeración:

a) *Eua parturiens*: Eva aparece embarazada de Caín (*Gen.4.1*). Prisciliano omite el personaje de Abel (*Gen.4.2*). Al hilo de un pasaje lucano (*Luc.11.50-51*), este autor incluye en otro tratado a Abel dentro del grupo de los profetas (*cf. Tract.3.47.6-10*).

b) *Cain et Lamec*: ambos personajes son presentados en *Gen.4.1* y en *Gen.4.18* respectivamente. Lamec es descendiente en séptima generación de Caín, un violento y criminal linaje cuya dudosa gloria es cantada por el propio Lamec en *Gen.4.24*, donde aparecen mencionados ambos personajes. La vinculación Caín - Lamec que presenta el autor parece apoyarse en una tradición exegética que se remonta a los comentarios de Filón de Alejandría (*cf. § 323*).

c) *mater omnium uiuentium*: tras la caída y el castigo de Dios, Adán llama así a su esposa (*Gen.3.20*).

d) *adulterata in deum*: el texto sagrado no dice que Eva cometiera adulterio alguno, y menos contra Dios. La expresión, pues, conforma por sí sola una exégesis de un pecado de Eva. Como luego se estudiará, puede estar vinculada con dos alusiones a la Escritura, no excluyentes entre sí: considerar que Adán comete adulterio con Eva en *Gen.4.1*, tras el primer pecado; o pensar que comer del fruto del árbol (*Gen.3.6*) es símbolo de un adulterio.

e) *diabolicae seductioni consentiens*: si la serpiente es el diablo, como al comienzo del pasaje ha dejado claro el autor, la expresión está relacionada con *Gen.3.6*. La posible referencia a *Gen.4.1* es más remota y, en todo caso, indirecta.

f) *Saclam*: el nombre no se puede vincular directamente con el texto bíblico. Indirectamente, como designación del diablo, nos remite a los dos puntos anteriores. Con este nombre el autor está introduciendo un dato externo al relato bíblico. Según una exégesis de origen targúmico muy extendida en el ámbito cristiano ortodoxo y heterodoxo, en la narración del *Génesis*, concretamente *Gen.4.1*, aparece el diablo como esposo de Eva (*cf. § 327*). En cuanto al nombre propio, es significativo que no emplee, de los seis mencionados inicialmente, ningún otro sino el de Saclas. La alusión concreta a los maniqueos parece clara.

Tras este excursus, retorna la pregunta de si es posible destilar el mensaje declarativo subyacente en *digni sunt ... dixerit*. Con lo dicho hasta ahora, y a la vista de lo que luego irá apareciendo, la hipótesis más verosímil es que, para Prisciliano, Eva no se une físicamente al diablo; además, los hijos de Eva no son hijos del diablo por la vía de la sangre.

323.in forma Cain et Lamec: ambos nombres designan a personajes tétricos del mundo bíblico. Pese a su distancia en la cadena genealógica (Ioh.Cass.Conl.8.21: *item genealogia Cain ita diuisa describitur: Cain genuit Enoc, Enoc genuit Cainam, Cainam genuit Maleleel, Maleleel genuit Mathusalam, Mathusalam genuit Lamec, Lamec genuit Iobel et Iubal*), en las interpretaciones de los comentaristas bíblicos mantienen una relación directa de filiación debido a su impiedad (cf. Phil.Det.50 Λάμεχ ὁ τῆς Κάιν ἀσεβείας ἔκγονος). Así mismo, el Nuevo Testamento atestigua la filiación demoníaca de Caín (1Jn.3.12), debida a la seducción consentida por Eva más que a relación carnal (cf. Muñoz León 2005: 196). Para algunos autores, la generación de Caín, descrita en Gen.4.18-22, queda en el olvido por haber matado a su propio hermano (cf. *Libro de Enoc* 22.7 [Corriente - Piñero 1984]). El resto de la generación humana procede de Set (Theoph.Autol.2.29.5s.). La literatura extrabíblica es pródiga en relatos terribles acerca de estos personajes. En algunos, Caín pervive al frente de una descendencia numerosísima hasta que Lamec, ciego, le da muerte por equivocación (*Paen.Ad.* 343s.).

La expresión *in forma Cain et Lamec* evoca el tema de la pérdida de la semejanza por culpa del pecado, pérdida que, para autores como Orígenes, supone la destrucción, no irreversible, de la *forma imaginis Dei* debido a que la condición del pecador se asemeja más a la del diablo que a la de Dios (cf. Orig.Hom.Gen.1.13 *nemo desperet uidens similitudinem suam magis esse cum diabolo quam cum Deo posse se iterum recuperare formam imaginis Dei*; cf. también, nuestro comentario, en la página 520).

324.Eua parturiens: el verbo *parturio* (ὠδίνω) significa tener dolores de parto en el Nuevo Testamento. Hace referencia a partos espirituales, cuales son el de la mujer del Apocalipsis (Ap.12.2) –que suele ser presentada como figura de la Iglesia en los primeros siglos–, el de Pablo, cuyos dolores no cesan hasta ver formado a Cristo en los cristianos a los que pastorea (Gal.4.19), el de la estéril Sara, que da a luz al hijo de la promesa (Gal.4.27), o los dolores de parto que sufre la creación entera mientras aguarda la salvación (Rom.8.22).

La forma *parturiens* se aplica en los *Tratados* a tres de los personajes bíblicos femeninos mencionados por nuestro autor: Eva, Sara y Rebeca. El verbo en forma personal lo encontramos en dos ocasiones más, en relación con María Virgen y, por último, con los secuaces de Prisciliano quienes, ya convertidos, hacen suyas las palabras

de Isaías (66.7): “Señor, en nuestro vientre hemos concebido y hemos dado a luz el espíritu de salvación que has entregado sobre la faz de la tierra”. En los cuatro ejemplos reseñados, sin contar el que nos ocupa, *parturio* expresa acciones generativas que se realizan insertas en el proyecto de salvación diseñado por Dios: 1.17.19 *respicientes in Abraham patrem nostrum et in Sarram parturientem, nos ecclesia matre editi et sapientia obstetricante producti tendimus ad consummationem sanctorum, in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi, donec occurramus ... in uirum perfectum*, 3.53.26 *uirginalem metram in ministerium diuini uerbi ad concipiendum uel parturiendum habitaculum corporis patuisse*, 10.98.2 *Rebecca, felicitis mater uteri et diuinae promissionis decreta parturiens* [cf. 7.84.24 *Rebecca ad fidem mysterii operantis electa*], 10.97.21 *in utero accepimus et parturiuimus spiritum salutis quem dedisti super terram*.

A la vista de los testimonios aducidos, dadas las connotaciones favorables que el verbo tiene en los pasajes del Nuevo Testamento y, sobre todo, el que le asigna en todos los lugares presentados el autor, no parece probable que el sintagma *in forma Cain et Lamec* dependa directamente de *parturiens*. El participio indica, más bien, la disposición inicial de Eva a un parto prodigioso, al margen de las leyes naturales de la generación humana, como sucede, de una u otra forma, con las mujeres a las que Prisciliano asinga la cualidad *parturiens*: Sara, Rebeca y María. A este motivo podemos añadir que el participio aparece arropado entre *Eua* y la oración de relativo *quae facta fuerat mater omnium uiuentium*, oración que debe ser interpretada como una declaración elogiosa, lo cual confirma que el sintagma *in forma Cain et Lamec* no sólo queda fuera del ámbito de influencia de *parturiens*, sino que el autor lo sitúa junto a Eva para establecer el contraste radical entre ésta y los personajes del mundo tenebroso, y así destacar con mayor relevancia la condición inicial de Eva y lo desastroso de la generación del pecado.

325.mater omnium uiuentium: en referencia a esta expresión, tomada de *Gen.3.20*, encontramos diversas interpretaciones en textos gnósticos, maniqueos y de autores eclesiásticos. Todas ellas ponen de manifiesto cómo los cristianos entendían en esta expresión del *Génesis* la dignidad con la que había sido agraciada la mujer.

En el *Apócrifo de Juan*, Sofía, descendida en Eva para rectificar su lapso por haber pretendido obrar sin cónyuge, es llamada Zoé, que significa la madre de los vivientes (*Apoc.Jn.23*). Según los comentaristas, Eva es madre de los vivientes porque

es testimonio de los vivos, es decir, de los gnósticos (Tardieu 1984: 325). Eva también aparece significada como madre de los vivientes en el relato paralelo de los textos gnósticos *Origen del mundo* (Og.M.116) e *Hipóstasis de los arcontes* (Hip.A.89), en unas palabras puestas en boca de Adán al recibir el aliento de vida de la Eva superior (opuesta al personaje de Eva inferior o terrena). En ambos relatos, Eva es reconocida como μήτηρ τῶν ζώντων, portadora de la vida y ζωοποιός o madre de la ζωή o vida superior. En la *Hipóstasis de los Arcontes*, los comentaristas pretenden ver en esta Eva el elemento espiritual que logra que Adán psíquico se ponga en pie.

En la *Refutación* de Hipólito encontramos que, para los peratas, Eva es la madre de todos los vivientes en tanto que vida devenida del Logos. Dicha Eva es “la naturaleza común, a saber, la de los dioses y los ángeles, la de los inmortales y los mortales, la de los irracionales y los racionales” (Hippol.Ref.5.16.13, trad. Montserrat 1983).

Según el esquema maniqueo transmitido por las *Acta Archelai*, cuando el Padre bueno, principio del bien, supo que las tinieblas habían declarado la guerra a la luz, produjo de sí mismo una δύναμις, llamada Madre de vida, formada por cinco elementos, con la que protegió al primer hombre. Así equipado, el primer hombre descendió a combatir a las tinieblas (Act.Arch.7 [Routh 1848: 49s.]). Acabamos de ver en la noticia de Teodoreto cómo Eva, dotada de vida y luz por Joel, pierde esta luz para liberar a Adán de la forma bestial con la que había sido modelado por Saclas (cf. § 320).

Para algunos eclesiásticos, Adán es figura de Cristo y Eva, de la Iglesia. Por eso es llamada madre de todos los vivientes (Aug.Enarr.40.10, Chrom.Aquil.Serm.33.114-131). En otras interpretaciones, más próximas a lo literal en algunos aspectos, Eva es la madre por medio de la cual se propaga la especie humana, del mismo modo que por mediación de la Iglesia se confiere a los cristianos la vida eterna (Ambr.Inst.Virg.4.24). Según Ambrosiaster, Eva es la madre de los vivientes porque ella es la vida que abandonó el primer Adán. Cuando los hombres son regenerados, retornan a aquella vida que habían abandonado. Por ello también es la madre de todos los que creen (Ambrosiast.Quaest.40).

Agustín nos ofrece una exégesis que parece adaptarse mejor a la interpretación general de nuestro texto. En el tratado sobre el *Génesis* escrito contra los maniqueos, explica que Eva recibió el nombre de vida porque había de ser madre de los vivientes (cf. Gen.3.20). El propio Agustín reconoce la paradoja de que semejante dignidad le sea concedida tras el pecado, precisamente después de merecer la muerte y de ser destinada a engendrar hijos mortales, lo cual extraña si no se entiende la importancia que tiene, en

la Escritura, el hecho de engendrar a luz con dolores, así como la conversión de Eva hacia su marido y su sometimiento a éste (*cf. Gen.3.16*). En la aparente falta de sentido que pone de manifiesto la literalidad del relato del *Génesis*, encuentra el de Hipona una ocasión propicia para interpretar el personaje de Eva como símbolo del alma inferior, sensible o concupiscente, y para extraer una enseñanza moral en formato parenético: que la parte animal del ser humano obedezca a la razón como la mujer al hombre, a fin de que, por la razón, acepte recibir de la palabra de vida la responsabilidad de una vida recta. A continuación, Agustín se detiene a explicar que, por el engendramiento (*parturitione*) de la virtud, incluso si es con dolores y gemidos, cuando ofrece resistencia a un hábito malo (*mala habitudo*), la parte animal del hombre (el alma inferior) da a luz el hábito bueno de las acciones rectas. Para Agustín, el alma unida a Dios se muestra como madre de los vivientes, es decir, madre de las buenas obras. Pero cuando comete pecado se hace madre de los muertos:

Aug.Gen.Manich.2.21.31

quare ergo non animalis illa pars nostra, quae tanquam uiro debet obtemperare rationi, cum per ipsam rationem de uerbo uitae recte uiuendi sarcinam conceperit, appelletur uita; et cum parturitione abstinentiae, quamuis cum doloribus atque gemitibus, malae consuetudini resistens, bonam consuetudinem ad recte facta pepererit, mater uiuorum uocetur, id est recte factorum; quibus contraria sunt peccata, quae nomine mortuorum significari posse docuimus?, “¿por qué no se ha de llamar vida a nuestra parte inferior espiritual, la que debe obedecer a la razón como la mujer al varón, cuando precisamente por medio de la razón engendra del principio intelectual de vida los pensamientos del bien vivir y cuando también, absteniéndose de engendrarlos, aunque sea con dolores y gemidos, resistiendo a la mala costumbre, concibe así mismo la buena costumbre para obrar bien, mostrándose en esto como madre de los vivientes, es decir, madre de las buenas obras, a las que se oponen los pecados, los cuales enseñamos que pueden estar significados en el nombre de muertos?”, trad. Martín.

Con todos estos datos, en especial la exégesis alma / Eva, *parturiens* y madre de los vivientes (= buenas obras), descubierta en Agustín, podemos suponer que Prisciliano está indicando el objetivo inicial de la creación del hombre, que luego corroborará en la sección de respuesta con la frase de Pablo: “somos hechura de Dios en orden a las obras buenas” (*Ef.2.10* en *Tract.1.20.6*). El pecado de Eva, que originalmente era madre de los vivientes y *parturiens*, destinada a una maternidad prodigiosa, la hace madre de los muertos (= malas obras), que se corresponden, probablemente, con la lectura adecuada (espiritual) de los personajes de Caín y Lamec.

326.adulterata in deum et zabolicae seductioni consentiens: en este sintagma se indican dos acciones: el adulterio y la seducción. Parece como si el autor estuviera distinguiendo dos aspectos de un hecho aborrecible: en primera instancia, Eva comete adulterio contra Dios, para luego consentir a la seducción del diablo. La conjunción *et* juega a favor de la separación de ambas acciones. Pero, al mismo tiempo, la disposición en quiasmo del sintagma establece como inseparables las distintas acciones por contribuir al mismo mensaje: no hay comunión alguna entre Dios y el diablo (cf. *Tract.1.8.21*). La elección no permite término medio. Separarse de Dios trae aparejada la adscripción al diablo (cf. *Tract.1.15.23*). Contra Dios (*in deum*), a favor del diablo (*diabolicae seductioni*): dos caras de la misma moneda. Además, la especificación de que el adulterio es contra Dios implica una omisión del esposo Adán. La ausencia de éste en la escena parece eximirlo de su participación en el pecado de Eva.

327.Saclam sibi daemonem et deum ... et maritum: en esta recreación de la escena presentada en *Gen.4.1s.*, Eva, tras su ayuntamiento con Adán, no dice, como en el texto original, “he adquirido un varón con el favor de Yahveh”, sino “Saclas es mi demonio y mi dios y mi marido”. El paralelismo no ofrece lugar a dudas.

En el seno mismo de la tradición rabínica se detectan reelaboraciones de *Gen.4.1s.* Algunos *targumin*, o traducciones al arameo del texto sagrado escrito en lengua hebrea, testimonian la interpretación del origen de Caín y de Abel como fruto del adulterio de Eva con el diablo. Así, leemos en el *Targum Pseudo Jonatán*, en referencia a *Gen.4.1-2*:

“Y Adán conoció a Eva, su mujer, que había concebido de Sammael, ángel de Yahweh, y concibió y dio a luz a Caín, y dijo ella: he adquirido por hombre al ángel de Yahweh”, trad. Martínez, *apud* Muñoz León 2005: 207 (sobre Samael, cf. § 297).

El texto del *Génesis*, así leído, está vinculado con *Jn.8.44*, citado más abajo por nuestro autor, y con *IJn.3.12-15*. La frase de Prisciliano aparece, por ello, más cercana a la exégesis targúmica que al texto original, dada la presencia angélica, o diabólica, que aporta como novedad el texto del *Pseudo Jonatán*.

Semejante interpretación entronca con una exégesis rabínica en la que los hijos nacidos antes de Set procedieron de adulterio (cf. *Gen.4.25* y su paralelo *Gen.5.3*). Como hemos visto, el *Targum Pseudo Jonatán*, recoge una exégesis en la que se especifica que Caín es hijo de la cópula del demonio Samael con Eva.

A la vista de estas referencias, dos cotas interpretativas parecen delimitar nuestro texto: el adulterio de Eva con Satanás (1.19.3) y el asunto de la filiación diabólica, al que se refieren tanto la fórmula *in forma Cain et Lamec* (1.19.1) como la cita de cierre a la que está vinculada: *uos estis fili zabuli et patrem zabulum habetis* (Jn.8.44 en 1.19.19).

El tema de los hijos del diablo engendrados por adulterio con Eva está presente en toda la literatura gnóstica que hace alusión a la primera pareja bíblica. Las variantes literarias se acumulan. Desde los que se limitan a hacerse eco del tema (*Evangelio de Felipe*) hasta los que apuntan que la violación no sólo la sufrió Eva sino, incluso, Adán (Justino el gnóstico, *Hipóstasis de los arcontes*). Tanto los ofitas de Ireneo, como la *Hipóstasis de los arcontes* y el *Origen del mundo*, en relativa analogía con el *Génesis*, atribuyen la paternidad de Caín y de Abel al primer arconte; a Set y a su hermana Norea los hacen depender de las siete potestades planetarias (Orbe 1964: 455).

En el *Apócrifo de Juan*, uno de los textos de Nag Hammadi que abordan el tema de modo más extenso, Caín y Abel son hijos del primer arconte, Ialdabaoth, en adulterio con Eva. Son seres que nacen para ejercer de gobernadores sobre los elementos del mundo. Por su parte, Set es fruto del matrimonio de Adán con Eva, un matrimonio legítimo y sin adulterio. Enviado por la Madre (*Sophía*), desciende sobre Set el germen del espíritu divino, que lo sitúa por encima del Primer Arconte. El apócrifo distingue dos generaciones: la carnal, Caín y Abel, que procede de adulterio, obra del apetito de procreación; y la espiritual, de la que nace Set. En los personajes de Caín / Abel y de Set, el *Apócrifo de Juan* establece dos modos de nacimiento de los hombres en este mundo: fruto de la concupiscencia o –los menos– como objeto de la gracia y elección divina (Orbe 1964: 456s.).

En el mundo maniqueo aparece también el tema del adulterio. La enciclopédica recopilación elaborada por Ibn al-Nadim, el *Fihrist*, recoge la noticia de que el Arconte copula con su hija Eva y engendra a Caín, espantoso y rojizo. Éste a su vez, se une con su madre y engendra a Abel, y seguidamente a dos hijas. Testimonios similares, si bien menos morbosos, los hemos presentado anteriormente, registrados por Teodoro bar Konai y Teodoreto de Ciro, entre otros (cf. § 296). Por no hablar de la más que evidente referencia de Prisciliano al mito maniqueo, cuando menciona a Saclas como personaje que encarna al diablo y, posteriormente, a la pareja Saclas y Nebroel.

Vinculada al tema del adulterio de Eva, aparece en los textos la simbología de los dos árboles del paraíso. Según una antigua exégesis hebrea, recogida siglos más tarde en las *Sentencias* de Eliezer, el pecado de Adán, que come del árbol del paraíso

(*Gen.3.6*), es un correlato simbólico de su unión con Eva que se narra en *Gen.4.1*. La vinculación de ambas citas, y la relación simbólica del ser humano con el árbol –presentes tanto en el imaginario hebreo (*Dt.20.19*) como en el mito griego de Dafne y Apolo– constituyen uno de los puntos de partida sobre el que se desarrolla una particular visión sobre el matrimonio: Eva misma es el árbol de la vida. Al ordenar Dios a los primeros padres que no comieran de él, les prohibía simplemente el uso del matrimonio. Dicha exégesis es conocida por encratitas, gnósticos y no pocos eclesiásticos. La aplicación tiene consecuencias diversas. Para encratitas como Julio Casiano, el matrimonio es incompatible con la unión con Dios. Los gnósticos piensan que todo matrimonio en que medie la concupiscencia es propio de animales –idea que comparte también la mentalidad encratita– y, por ello, sólo es lícito el matrimonio espiritual, al que pueden acceder únicamente los hombres espirituales, no los psíquicos, ni los hílcos (*cf.* § 335 y Orbe 1988: 212-229). Según buena parte de los eclesiásticos, entre los que destaca Clemente de Alejandría por su polémica con Julio Casiano a este respecto, el matrimonio es lícito y compatible con la unión con Dios (Orbe 1964: 498). La motivación protológica del encratismo y de la virginidad en los primeros siglos del cristianismo –mucho más compleja y no vinculada únicamente a este lugar de la Escritura–, es cuestión cuyo tratamiento se aleja de la tarea de comprensión del texto prisciliano (para mayor erudición, *cf.* Sfameni 1984, en especial pp. 367-379).

Esta exégesis literal de *Gen.4.1* y de los pasajes a él vinculados (*Gen.3.6*, *Gen.4.25* y su paralelo *Gen.5.3*) se contrapone, en cierta medida, a la alegórica que tiene su origen en Filón. En esta segunda veta exegética, el adulterio es interpretado como la ruptura de la amistad con Dios para optar por la amistad con el diablo:

Orig.*Hom.Jerem.20.7*

συνθήκας ποτὲ ὁ ὄφις πρὸς τὴν Εὐάν ἐποιήσατο, καὶ ἦν αὐτῷ φίλη καὶ ὁ ὄφις τῇ γυναικί. ἀλλ' ὁ θεὸς ἐπραγματεύσατο ὡς ἀγαθὸς τὰς συνθήκας ταύτας λυθῆναι καὶ τὴν φιλίαν ταύτην τὴν κακὴν διασκεδάσαι ... ἀνάγκη καὶ τὴν φιλίαν τὴν πρὸς τὸν Χριστὸν ἔχθραν ποιῆσαι πρὸς τὸν ὄφιν, καὶ τὴν φιλίαν τὴν πρὸς τὸν ὄφιν ἔχθραν γεννῆσαι τὴν πρὸς τὸν Χριστὸν, “hizo un pacto una vez la serpiente con Eva; ésta se hizo amiga de la serpiente y la serpiente de la mujer. Mas Dios, en su bondad, negoció el deshacer estos pactos, y borrar amistad tan mala ... Por necesidad, la amistad con Cristo acarrea enemistad con la serpiente, y la amistad con la serpiente engendra enemistad con Cristo”.

En la mayoría de los testimonios, la simbología conyugal sustituye a la de la amistad. Por otro lado, el tema místico del desposorio con el alma hunde sus raíces en la historia bíblica de Eva:

Orig.*Hom.Jes.Nau.13.2*

Coniunctio uero animae nostrae fuit primo cum malo uiro, et marito pessimo diabolo: quo destructo et extincto, liberata est anima a lege prioris et pessimi uiri, et coniuncta est uiro bono et legitimo, illi, de quo dicit apostolus Paulus: statui autem uos uni uiro uirginem castam exhibere Christo, “nuestra alma estaba unida, al principio, con un hombre malvado y perverso esposo, el diablo. Pero una vez destruido y aniquilado, el alma fue liberada de la ley del primer y nefasto marido y fue unida a su marido legítimo, a aquél del que dice el apóstol Pablo: he decidido presentaros como casta virgen al único esposo, Cristo (2Co.11.2)”.

A la vista de estos testimonios podemos concluir que, en el tema del adulterio con la serpiente, Prisciliano juega con tres niveles de interpretación. Uno básico, en la referencia a Saclas, demonio maniqueo que, dado el contexto infamante en el que se sitúa la frase que estamos comentando, parece una elusión, elocuentemente implícita, de las acusaciones de maniqueísmo que se le imputan. En un plano más profundo, ya en el ámbito de la exégesis, se vislumbra un rechazo de la interpretación realista o literal, en la que interviene la conocida vinculación del pecado de Adán y Eva con el matrimonio, en cualesquiera de sus matices. Por último, parece que nuestro autor manifiesta su preferencia por una interpretación alegórica, al estilo filoniano que rezuman los testimonios de Orígenes arriba presentados. Desde esta perspectiva alegórica, Eva no es sino el alma, que se separa de la amistad con Dios para unirse con el diablo en un adulterio que simboliza globalmente el pecado. Cuando el alma se une al diablo engendra hijos diabólicos, que son, como se verá más abajo, las obras malvadas. Para justificar nuestra afirmación, basta con tener en cuenta, como veremos a continuación, que el centón de citas escriturísticas en el que se apoya Prisciliano forma parte de *testimonia* relativos al pecado del alma.

328.sicut scribturn est in profeta: ecce iudicium ... non habenti scientiam: este centón de citas, construido con textos de *Oseas*, *Jeremías* y *Ezequiel*, evoca el que emplea el autor gnóstico de la *Exposición sobre el alma*. En dicho tratado se refleja de modo alegórico la caída del alma, el reconocimiento de su apartamiento de Dios y el retorno a su estado originario. La simbología conyugal y referente a la procreación domina todo el texto: el alma que ha perdido su estado primordial está representada en la mujer adúltera (129-131), Dios es el esposo (131) y los hijos son las buenas obras (134; para el significado de la *τεκνογονία* paulina en nuestro pasaje, cf. § 349). El tratado sorprende por la profusa alusión a pasajes literales del Antiguo Testamento, algo infrecuente en la literatura gnóstica, y su doctrina corre en paralelo con la tradición alejandrina representada por el judío Filón y asumida, en el ámbito cristiano, por Clemente de Alejandría, Orígenes e, incluso, Metodio de Olimpo (cf. Montserrat 1997). El tratado

maneja la misma exégesis respecto a los textos de *Oseas*, *Jeremías* y *Ezequiel*, entre otros profetas, que emplean buena parte de los autores cristianos cuando tratan de este tema (cf. Scopello 1977). Prisciliano podría ser incluido dentro de este grupo de autores. Su vinculación, por tanto, con el texto de Nag Hammadi sería circunstancial. En ningún caso podemos pensar en una dependencia directa o en una relación al margen del conjunto de autores anteriormente indicado.

En lo tocante a la relación de este centón de citas del Antiguo Testamento con el tema de la filiación diabólica en *Jn.8.44*, con el que Prisciliano cierra el bloque, es preciso adelantar que Agustín defiende, para el texto joánico, la idea de filiación por imitación amparándose, precisamente, en *Ez.16.3.45*, la última de las citas que componen el centón prisciliano. De ello se puede deducir que nuestro autor, de modo análogo a Agustín, entiende el pecado como un modo de filiación diabólica (cf. § 333 y 335).

Pero Prisciliano parece también participar de la tradición exegética en la que el pecado es representado con el simbolismo del adulterio contra Dios y de la unión sexual con el diablo, o con diversos demonios, fruto de lo cual deviene el parto de hijos procedentes de la fornicación, en los que están representadas las malas obras. Desde esta perspectiva, el pensamiento de nuestro autor parece más directamente relacionado con exégesis alejandrinas de tipo alegórico, como quedará demostrado en los puntos subsiguientes del comentario (cf., en especial, § 349).

329.denudabo spurcitiam eius in conspectu amatorum ipsius: en la exégesis origeniana más frecuente, el alma que peca se entrega a la prostitución con el diablo. Sus amantes son los espíritus diabólicos que anidan en los vicios (Orig.*Hom.Leu.12.7*).

330.auferam uestimenta mea et linteamina mea: el hecho jurídico de que el marido despoje de sus vestidos a la esposa culpable es una costumbre atestiguada también en el Próximo Oriente (*Biblia de Jerusalén* 1975, en nota a *Os.2.5*).

331.in Hieremia increpans dominus: la figura de Jeremías es considerada como tipo del profeta por excelencia, Cristo (cf. Orig.*Hom.Jer.13.1*). Prisciliano prescinde de esta exégesis, pero no renuncia a poner en boca de Dios las palabras de Jeremías, en tanto que inspiradas por el propio Dios.

332.**Hierusalem, quae facta est seruiens cum filiis suis:** Prisciliano se refiere a la deportación de Israel a la que hace alude el comienzo del *Libro de Jeremías* (Jer.1.3). Según Orígenes, Dios condena a Jerusalén a causa de sus pecados, abandonando a sus habitantes en la cautividad (Orig.*Hom.Jer.*1.2-3). Desde una perspectiva alegórica, también Orígenes, apoyado en *Gal.*4.21-26, compara a Agar y a Sara –esposas de Abraham y símbolo de los dos testamentos– con la Jerusalén de la historia, esclava junto con sus hijos, y con la Jerusalén de arriba, libre “y madre de todos nosotros” (Orig.*Comm.Cant.*2.131.2-6).

333.**haec dicit dominus radix tua de terra Canaan, pater tuus Amorreuus et mater tua Ceththea:** esta cita parece contaminación de *Ez.*16.3 (Sabat. *Pater tuus Chananaeus, mater tua Chethaea*) y *Ez.*16.45 (Sabat. *mater uestra Chethaea, et pater uester Amorrhaeus: radix tua, et generatio tua de terra Chanaan*). La fórmula del segundo hemistiquio está atestiguada por Agustín, uno de cuyos pasajes servirá de apoyo para entender a Prisciliano. En la maldición de la raza de Canaán, nuestro autor puede estar refiriéndose a la “maldad innata, contraída por la generación”. En su polémica contra Juliano, Agustín explica que esta atadura heredada por generación sólo puede ser desatada por la regeneración bautismal. Sin embargo, en el mismo pasaje, el obispo de Hipona vincula el segundo hemistiquio de la cita con *Jn.*8.44, como hace nuestro autor, para explicar que la maldición procede de la imitación y no de la generación, como sucede en el primer hemistiquio (cf. Aug.*C.Iul.Op.Imp.*4.1426; cf. Aug.*Ioh.*42.10 en § 335).

No parece que Prisciliano haga distinguos entre el significado de ambos hemistiquios. Con lo cual, dada la referencia a *Jn.*8.44, sería preferible decantarse a favor de la maldición por imitación para toda la cita.

334.**noctem adsimilaui matrem uestram ... non habenti scientiam:** Isidoro recoge una exégesis de este versículo de Oseas en la que presenta la simbología del día y la noche en relación con el conocimiento de la ciencia de la Escritura, de modo que la noche significa la ceguera de la ignorancia (Isid.*Hisp.Nat.Rer.*1.0.3 *Prophetice autem dies scientiam diuinae legis significat, nox uero ignorantiae caecitatem*). A primera vista, esta cita parece no encajar temáticamente con las anteriores. Quizá nuestro autor pretende dejar claro que éstos a los que está denostando tienen un problema fundamental de conocimiento, por ser hombres carnales (cf. *Tract.*1.18.17-27). Es probable que, para

Prisciliano, el mayor lastre del pecado sea la ceguera que éste provoca en orden a la comprensión del misterio de Dios escondido en la Escritura, habida cuenta de la íntima relación entre el pecado y la ignorancia que se encuentra en el pensamiento cristiano tanto de gnósticos como de eclesiásticos.

335.uos estis filii diaboli et patrem diabolum habetis: existe otra referencia a la idea de los hijos del diablo, tomada del *Euangelio de Juan* (8.44), en *Tract.5.64.18* (*pater uester diabolus ab initio mendax fuit*), en un contexto de condena contra quienes piensan que la creación visible es obra del diablo (como en nuestro *Tratado*, cf. 1.18.20) y contra los que creen en el determinismo astrológico. Este pasaje cierra tanto el argumento comenzado en 1.18.17, acerca de quienes se consagran al diablo, hijos por naturaleza de la ira y la perdición (cf. § 313), como el vituperio basado en los hijos de Eva habidos de Saclas (1.18.31ss.).

Respecto al tema de los hijos no naturales del diablo apuntado por Juan, existe una interpretación común en su punto de partida, de la que participan eclesiásticos como Ireneo y heterodoxos como los valentinianos: la diabólica de los hombres es una de las filiaciones no naturales basadas en actos positivos malvados, bien de doctrina, bien por imitación de acciones. De hecho, se considera hijos del diablo a quienes, siendo por naturaleza hijos de Dios (Ireneo) o hijos de Yahveh (los hombres psíquicos de los valentinianos), se convierten en hijos del Maligno por mala voluntad, por seguir sus malos deseos (Ireneo), o degeneran, por este motivo, en hombres hílcos (terminología valentiniana relativa a las tres naturalezas humanas: espirituales, psíquicos e hílcos; cf. Orbe 1988: 212), los únicos destinados por naturaleza a correr la misma suerte que el diablo (Orbe 1995: 45-47).

Una interpretación alegórica de este pasaje se halla en Orígenes. Según el Alejandrino, la filiación por las obras convierte al hombre en hijo de Dios o del diablo. Pero interesa sobremanera la metáfora generativa a la que aparece vinculada esta exégesis:

Orig.Hom.Ex.8.6

semen Dei in nobis dicitur manere, cum uerbum Dei seruantes in nobis non peccamus ... ita et cum a diabolo ad peccandum suademur, semen eius suscipimus. Cum uero etiam opere implemus quod suaserit, tunc iam et genuit nos; nascimur enim ei filii per peccatum. Verum quoniam peccantes uix fere accidit ut sine adiutore peccemus, sed aut ministros peccati aut adiutores semper requirimus - uerbi causa, si adulterium quis molitur, non potest hoc solus admittere ... esse tamen necesse est aliquem uel aliquam in ministeriis ac societate peccati; qui omnes uelut unus ex altero secundum persuasionis ordinem generati 'ex patre

diabolo' noxiae natiuitatis progeniem ducunt, “la semilla de Dios está en nosotros cuando, guardando la palabra de Dios, no pecamos ... Así también, cuando somos persuadidos por el diablo para pecar, recibimos su semilla. Aún más, cuando hacemos las obras que él nos ha insinuado, entonces ya nos ha engendrado; nacemos hijos suyos por el pecado. Pero, puesto que, al pecar casi nunca ocurre que pequemos sin ayuda, buscamos siempre o bien servidores o bien cómplices del pecado: por ejemplo, si alguno medita un adulterio, no puede cometerlo solo ... Es necesario que haya alguno o alguna que sean ayuda o cómplice del pecado; todos ellos, como engendrados uno por el otro según el orden en que se persuaden, sacan de su padre, el diablo, la descendencia de una generación culpable”, trad. Castaño.

Para Orígenes, el diablo, desde el punto de vista espiritual, es padre de todos los que pecan, como se lee en el pasaje precedente. Más concretamente –en un pasaje que ilumina la exégesis que plantea Prisciliano–, el Alejandrino relaciona la filiación diabólica con el hombre interior e insiste en que se trata de una filiación por imitación:

Orig.Hom.Ex.8.6

Interior igitur homo noster aut Deum habere dicitur patrem, si secundum Deum uiuit et quae Dei sunt agit, aut diabolum, si in peccatis sit et uoluntates illius gerit; sicut euidenter in euangeliiis Saluator ostendit, cum dicit: uos de patre diabolo estis et desideria patris uestri facere uultis, “nuestro hombre interior, o tiene por padre a Dios, si vive según Dios y hace las obras de Dios, o al diablo, si vive en los pecados y cumple las órdenes de aquél, como evidentemente muestra el Salvador en los Evangelios al decir: *vosotros tenéis por padre al diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre*”, trad. Castaño.

Una de las citas en que los maniqueos se hacían fuertes, según Agustín, para defender la naturaleza perversa del diablo y del cuerpo del hombre es, precisamente, ésta de Jn.8.44. El diablo, según los maniqueos, desciende de la raza tenebrosa y hostil a Dios, aliada con el principio malvado (*natura mali*), y de esta raza procede la materia corporal. Agustín denuncia las consecuencias funestas que de tal concepción se derivan:

Aug.Ioh.42.10

sic errant, sic excaecantur, sic seipsos faciunt gentem tenebrarum, credendo quod falsum est contra eum a quo creati sunt, “y de este modo caen ellos en el error, se hacen ciegos, se hacen a sí mismos pueblo de tinieblas, creyendo lo que es falso en contra de aquél que los ha creado”.

La idea es parecida al sentido profundo del mito de Saclas descrito por Teodoreto de Ciro, en el que el diablo es el creador de los cuerpos humanos (cf. § 320).

En el pasaje precedente, el obispo de Hipona establece vínculo entre el pensar y el ser, de modo que los maniqueos, por pensar equivocadamente, se convierten en aquello que no eran y acaban siéndolo no por naturaleza, sino por su actitud. De nuevo vemos cómo lo ético determina lo ontológico, como sucede, en el caso de nuestro autor, con la frase encabezada por *digni sunt quos* (cf. § 322). En Prisciliano, la referencia a

los maniqueos aparece más clara: “al negar en sí mismos la imagen y semejanza de Dios... atribuyen a los diablos la creación del hombre” (*Tract.1.18.19s.*).

Como ya se ha apuntado anteriormente, en la exégesis de *Jn.8.44*, Agustín maneja la cita de *Ez.16.3.45* (con el mismo formato que emplea Prisciliano; *cf.* § 333) para mostrar que, al igual que la filiación amorrea y cetea de los judíos no es sino un modo de expresar un parentesco arraigado en las costumbres y no en la sangre –pero que, en todo caso, implica una condena compartida–, así también la filiación diabólica es un concepto que debe entenderse por imitación, no por naturaleza (*Aug.Ioh.42.10*).

1.19.20-20.5

*Nos autem non ita didicimus Christum, /
sed in illo edocti, sicut est ueritas in Iesu, intellegimus /
quoniam lex spiritalis est, nos autem carnales uenundati /
sub peccato, et spiritalibus spiritalia comparantes elaboramus, /
ut sicut portauimus imaginem eius qui de limo est, cum /
uicti delictis ambulabamus in uitia, ita portemus imaginem //
eius qui est de caelo, et deponentes secundum priorem /
conuersationem ueterem hominem, qui corrumpitur secundum /
desideria erroris, renouemur in spiritu mentis /
nostrae induentes nouum hominem, qui secundum /
deum creatus est in sanctitate et iustitia et ueritate. /*

336.**non autem ita didicimus ... sicut est ueritas in Iesu:** para algunos exégetas la encarnación es el punto de referencia fundamental en orden a conocer la verdad sobre el hombre. Así lo entienden autores como Hilario, quien, vinculándola con *Ef.4.22-24*, atribuye un sentido cristológico a esta cita paulina (*cf.* *Hil.Trin.12.48*). Sin embargo, parece que nuestro autor, al disociar *Ef.4.20-21* de los dos versículos siguientes por medio de la idea del sentido espiritual de la ley (Antiguo Testamento), expresada con palabras de *Rom.7.14*, está interpretando estos versos como justificación de una correcta interpretación, espiritual y no literal, del texto sagrado (*cf.* *Orig.Hom.Leu.5.5*, donde *Rom.7.14* aparece asociado con el tecnicismo *spiritalium sensum*). Anteriormente, hemos visto cómo el tema de los sentidos espirituales de la Escritura (*cf.* *Rom.7.14* en § 318) aparecía estrechamente ligado a la necesidad de la inspiración divina para dilucidar su verdadero sentido: *Christum deum in sensu demonstratorem* (*Tract.1.9.28*; *cf.* § 174 y § 224).

337.**uenundati sub peccato**: la expresión paulina *uenundare sub* recuerda el acto de subastar hombres libres sometidos a la condición de esclavos, situación que se indicaba con la señal de una corona (cf. Liu.5.22.1 *Postero die libera corpora dictator sub corona uendidit*). En otras ocasiones, la venta pública se hacía *sub hasta* –de ahí el castellano “subastar”– (cf. Liu.6.4.2 *sub hasta uenumdatis*). La imagen se aplica aquí a la esclavitud a la que arrastra el pecado a quienes viven *secundum carnem*, no *in carne* (cf. *Tract.*4.60.12). Como ya se ha estudiado, el tema de la ley espiritual que justifica con *Rom.*7.14 sirve de sustento a nuestro autor para presentar interpretaciones espirituales o enseñanzas morales de la Escritura (cf. § 318).

338.**spiritualibus spiritalia comparantes**: esta referencia a *1Co.*2.13, asociada a la interpretación origeniana de *Ef.*4.20-21 anteriormente comentada (cf. § 336), sirve de eslabón con 1.18.21, una cita de *1Co.*2.14.15 con la que se destaca el contraste abismal entre quienes, al negar en sí mismos la imagen y semejanza de Dios, se hacen semejantes al diablo, al que atribuyen su creación, por culpa de sus pecados (*in uitiiis*), y los redimidos por la gnosis de Cristo, que está en Jesús (1.19.21).

La *comparatio*, como parte del método exegético empleado por Prisciliano, aparece aquí como la garantía de veracidad en un proceso de análisis hermenéutico. Consiste en no mezclar en la comparación categorías distintas, como lo humano con lo divino o lo carnal con lo espiritual. En el pasaje que nos ocupa, la *comparatio* se concreta en: a) interpolar una reelaboración de *Ef.*2.1.2 (cf. también *Ef.*2.5, *Col.*2.13) separando los hemistiquios de *1Co.*15.49; b) agrupar, en una misma secuencia, el bloque anteriormente mencionado (*1Co.*15.49 + *Ef.*2 + *1Co.*15.49), seguido de *Ef.*4.22-24, entendidos ambos como lugares escriturísticos de similitud temática. El vínculo de unión viene establecido por la circunstancia temporal coincidente en ambos bloques, a saber: la anterior vida de ignorancia, señalada, respectivamente, en *cum ... ambulabamus in uitia* y en *secundum priorem conuersationem*.

339.**cum uicti delictis ambulabamus in uitia**: la idea ya está presente en el pasaje donde Prisciliano responde al asunto de la astrología (1.16.21 *cum mortui essemus delictis, conuiuificauit nos, donans nobis omnia delicta*), aunque en el pasaje que se está comentando la muerte deja paso a la derrota para adecuarse mejor al tono general del mismo. Nuevamente se observa en el autor del *Tratado apologético* una especie de aversión a admitir valoraciones excesivamente negativas acerca de sí, o de la

comunidad a la que representa bajo el plural “nosotros”. Líneas arriba aparecía la misma reacción al dissociar el versículo paulino de *Ef.2.2-3*, atribuyendo la condición de hijos por naturaleza de la ira a los herejes, de suerte que nuestro autor se incluía únicamente entre los *fili diffidentiae* (cf. § 313).

La fórmula acuñada por Prisciliano parece una reelaboración tomada de *cum mortui essetis delictis* (cf. *Ef.2.1*, *Ef.2.5*, *Col.2.13*; cf. *Tract.1.16.21*) y de *in quibus aliquando ambulastis secundum saeculum mundi huius* (cf. *Ef.2.2*). La situación descrita por Pablo respecto de su historia personal es suavizada por la modificación de Prisciliano cuando la aplica a su propia vida. Por una parte, evita la imagen de la muerte espiritual producida por los pecados, sustituyéndola por el simbolismo del vencido en la batalla; por otra, omite la referencia al influjo del mundo y se ciñe al ámbito puramente personal.

Mediante esta frase, además, Prisciliano manifiesta lo que para él debe entenderse con la expresión “llevar la imagen del que es de barro” (*1Co.15.49*). Mediante la estrategia de separar una cita tan indisolublemente compacta (la imagen del terreno vinculada a la imagen del celeste), los oyentes, conocedores del texto paulino, son alertados para percibir con atención que la condición terrenal en el hombre no es de tipo ontológico, sino meramente ético. Prisciliano parece interesado en dejar claro este mensaje con el cual pretende, quizá, desmarcarse de la doctrina maniquea que afirma dos naturalezas en el hombre, de suerte que Dios ejercería su responsabilidad creadora sólo en la segunda, operada mediante la gnosis y la regeneración en Cristo, y no en la primera creación, la del nacimiento carnal. Para el maniqueo Fausto, por ejemplo, Dios no forma al hombre a su imagen cuando éste es formado en el seno de su madre, sino cuando, según palabras de Pablo, crea el hombre nuevo (cf. *Aug.C.Faust.24.1*).

340. ita portemus imaginem eius qui est de caelo ... iustitia et ueritate: a la luz de la interpolación estudiada en el punto anterior (cf. § 339), parece que, para Prisciliano, tanto el hombre viejo como el de barro son imágenes que implican consistencia ética, no ontológica, y que se corresponden con la etapa de su vida de ignorancia, quizá previa al bautismo. Esta precisión puede estar motivada por su interés en mostrar tácitamente al tribunal que su pensamiento está lejos del maniqueísmo. Se estudiarán, a continuación, los contextos de los *Tratados* en los que aparece la idea de llevar la imagen del que es de barro opuesta a la imagen del que es de cielo, y la interferencia con la idea del

hombre viejo y del nuevo, a fin de concluir si la distinción de Prisciliano, en el *Tratado primero*, es coyuntural o si concuerda realmente con su modo de pensar.

En el *Tratado sexto* (6.72.12-20), en una disertación en torno a las purificaciones y los ritos de la Pascua, el autor se detiene a explicar a sus oyentes el espíritu de la liturgia pascual, al hilo del texto veterotestamentario. Para ello, parte de la vinculación de los dos testamentos sagrados con la purificación del cuerpo y del alma, respectivamente, para deducir que, dada la evidente unidad de la Escritura, el cristiano debe practicar la purificación del cuerpo “espiritualmente”, como fruto del querer de Dios. Se apoya en el tema de lo viejo y lo nuevo citado en 2Co.5.17 y en la idea de la imagen del terrestre y la del celeste de 1Co.15.49. Aparece, pues, la imagen de aquel que es de barro asociada a lo viejo (el hombre viejo en nuestro pasaje) en un contexto de nueva creación (*facta sunt omnia noua*), acompañada por las oposiciones Antiguo / Nuevo Testamento, y cuerpo / alma.

En un pasaje del *Tratado décimo*, el autor ilustra a su auditorio sobre el tema de la batalla que libran entre sí las obras del mundo y las de Dios en el interior del hombre espiritual (10.98.8-18). Como punto de partida toma un texto del *Génesis* en el que la gestante Rebeca se queja de la lucha que sostienen en su vientre Esaú y Jacob (*Gen.25.23*). Prisciliano inicia su exégesis a la luz de un conocido versículo de Pablo que habla del sufrimiento del apóstol debido a la batalla que libran entre sí sus miembros y su mente (*Rom.7.23*). A continuación, presenta a Esaú y Jacob, los hijos de Rebeca, como símbolos respectivos del pueblo de los vicios y del pueblo de Dios, para concluir con una aplicación ascética en la que el paralelismo entre *Gal.5.24* y *1Co.15.49* invita al lector a establecer las equivalencias hombre viejo = el que es terreno, hombre nuevo = el que es de cielo. En su conclusión espiritual, hace referencia a la doble constitución del ser humano con una nueva pareja: *quae sunt terrena / diuinum genus* (*Hch.17.28*). El paralelismo que establece la estructura de las citas permite conformar dos grupos temáticos, vinculados entre sí y, a la vez, constituidos por conceptos antagónicos. En el primero se congregan los vocablos *membris meis*, *uitiorum populus*, *ueterem hominem*, *imaginem eius qui est de limo* y *quae sunt terrena*. Frente a ellos, el grupo formado por *mentis meae*, *populus et gens dei*, *nouum (hominem)*, *imaginem eius qui est de caelo* y *diuinum genus*.

Como vemos, la idea paulina de asumir la imagen del celeste deponiendo previamente la del terrestre, relacionada con la idea de despojarse del hombre viejo y revestirse del nuevo, aparece en Prisciliano en contextos de carácter eminentemente

moral o ascético. En el *Tratado* sexto, el contexto de la nueva creación (2Co.5.17 *facta sunt omnia noua*) indica la perspectiva salvífica en que se sitúa la dualidad terrestre / celeste. El autor se sirve de las ideas de la imagen del que es de barro y de la caducidad de lo viejo como justificación escrituraria de la exhortación a purificar el cuerpo. Vemos, pues, cómo se asocia el elemento corpóreo y sensible del hombre, tanto con lo viejo de 2Co.5.17, como con la imagen del que es de barro de 1Co.15.49.

En el *Tratado décimo* también es presentado el tema salvífico del nuevo nacimiento (10.97.24). Al igual que en el *Tratado sexto*, nuestro autor asocia el despojo del hombre viejo con llevar la imagen del que es de barro. Pero también interesa destacar una referencia protológica muy clara en la oposición *quae sunt terrena / diuinum genus*. Es claro que, para Prisciliano, *diuinum genus* hace referencia al elemento inteligible del hombre (el verdadero hombre según Filón), creado a imagen y semejanza de Dios, según una peculiar fórmula destilada por nuestro autor a partir de Gen.1.26 y 27. Además, Prisciliano asocia *diuinum genus* con la imagen del celeste; lo hace posible el uso común del término εἰκὼν, tanto en la cita de 1Co.15.49, como en Gen.1.26-27. El paralelismo que de ello se deriva parece claro: si *diuinum genus* hace referencia a la condición del hombre en la primera creación y, para Prisciliano, es ésta la realidad protológica que justifica el esfuerzo salvífico por llevar la imagen de aquél que es de cielo, de modo consecuente el rechazo salvífico de lo terreno, o sea, el hecho de deponer la imagen del hombre viejo, bien puede hacer referencia a la segunda creación, la del elemento corporal, producto de la caída de las νόες según la concepción origeniana.

En ambos *Tratados*, sexto y décimo, como acabamos de ver, la imagen del que es de tierra es puesta en relación con lo viejo de la creación adámica o con el hombre viejo. Todo ello, además, aparece vinculado con el constitutivo corporal del hombre, presente, para los partidarios del esquema origeniano de la doble creación, en el modelado del plasma en Gen.2.7.

En nuestro pasaje, sin embargo, no aparecen tales referencias. En primer lugar, lo ontológico queda enmudecido por lo meramente ético, por medio de la ya señalada tmesis que efectúa nuestro autor sobre el versículo 1Co.15.49 (cf. § 410), limitando el hecho de llevar la imagen del que es de tierra únicamente a su vida anterior de ignorancia y descartando cualquier alusión a la debilidad ontológica. En segundo lugar, frente a la constante observada en los pasajes anteriormente comentados de los *Tratados sexto y décimo*, en el texto que nos ocupa, Prisciliano evita toda mención del elemento

corporal vinculada con el concepto del hombre viejo y con el hecho de llevar la imagen del que es de barro. La omisión, por tanto, parece intencionada, toda vez que, en las líneas siguientes (1.20.8-11), al citar un destilado de *Gen.1.26(27)* y *Gen.2.7*, silencia en absoluto toda referencia a la plasmación con barro (*Gen.2.7*), que, como ya hemos dicho, se corresponde con la llamada segunda creación origeniana.

341.deponentes secundum priorem conuersationem ueterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris: el concepto de hombre viejo no siempre tiene un carácter moral, referido al hombre previo al bautismo (*cf. priorem conuersationem*). En ocasiones, ha sido identificado con uno de los elementos constitutivos del hombre. Así se deduce de unas palabras de Agustín, que precisan lo que, según él, debe entenderse cabalmente en el concepto paulino *uetus homo*:

Aug.Serm.218A.262

neque enim, ut nonnulli putant, uetus homo corpus est, et nouus homo anima; sed corpus exterior homo est, anima interior. in interiore agitur haec uetustas et nouitas. hoc denique consequenter edocuit; nam uolens quid dixerit explanare: quapropter, inquit, deponentes mendacium, loquimini ueritatem unusquisque cum proximo suo, “pues, en contra de lo que piensan algunos, el hombre viejo no es el cuerpo, ni el nuevo el alma; sino que el cuerpo es el hombre exterior, el alma el interior. En el interior se experimenta esta vejez y esta novedad. Así pues, como consecuencia enseñó esto, pues dijo como explicación: por tanto, desterrando la mentira, expone la verdad cualquiera de vosotros a su próximo”.

El obispo de Hipona sale al paso de quienes establecen la identidad de los conceptos ‘hombre viejo’ y ‘cuerpo’. Lo viejo y lo nuevo son, para Agustín, categorías paulinas que deben ser interpretadas en el ámbito del alma, o del hombre interior.

A veces, como ya hemos apuntado arriba, el pensamiento de nuestro autor discurre por una línea semejante a la criticada por Agustín. Recordemos uno de los escritos homiléticos en los que nuestro autor identifica el hombre viejo con el cuerpo: *natura corporis quae per apostolum figura mundi et uetus homo dicitur* (6.73.3s.). Una idea no muy distinta se le atribuye a Orígenes: “poderoso es el pecado: su casa, el cuerpo, el hombre viejo” (Cramer.Cat.Matth.94.11-12 {Ὠριγένους.} Ἰσχυρὸς ἐστὶν ἡ ἁμαρτία· οἶκος δὲ τούτου, τὸ σῶμα, ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος).

342.corrumpitur: la familia léxica de este verbo, que coincide plenamente con el bíblico φθείρω –vocablo casi siempre de origen paulino–, nos permite acercarnos a la antropología de Prisciliano en relación con la materia sensible. Las ocurrencias en los

Tratados ponen de manifiesto, en primera instancia, su frecuente vinculación con el cuerpo visible, al que reviste de las siguientes características: a) es terreno y, por tanto, se corrompe (5.63.23, 6.73.9, 7.83.24 [Sab.9.15] *corpus quod corrumpitur* [φθαρτὸν σῶμα] [~ *terrena inhabitatio*]); b) es tiniebla opaca que no deja pasar la luz divina (5.67.17 *tenebra corruptibilis corporis* [op. *diuini spiritus lux*]); c) es calificado con la expresión paulina “hombre viejo” (1.20.2 [Ef.4.22] *ueterem hominem* [τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον], *qui corrumpitur* [op. *in spiritu mentis nostrae ... nouum hominem*]); d) se denomina también hombre exterior, el que está fuera (1.20.26 *a foris ... homo ... corrumpitur* [~ *primus homo*; op. *qui intus est renouatur*]); e) resulta tan externo que incluso nuestro autor llega a afirmar que está junto a nosotros (8.87.4 *qui iunctus est... corrumpitur* [~ *corporalibus*]).

Como consecuencia de esta concepción del cuerpo material como un lastre, *corrumpo* y sus derivados aparecen en relación con otros conceptos, cuales son las tentaciones de corrupción que produce el diabólico lastre (*astutia*) corporal sobre el alma (7.83.21 *corruptelae inlecebras*, sc. [7.83.23] *corruptae carnis astutia* [~ *polluti corporis officina*]). Esta corrupción inherente al cuerpo tiene su origen en la concupiscente y desordenada naturaleza de la carne (10.101.25 *corruptela ~ concupiscentiae carnalis natura*).

Pese a esta visión, el secuaz de Prisciliano es de linaje divino, incorruptible, y su tarea es trabajar para renacer y pertenecer definitivamente a ese linaje (5.68.6 [1Pe.1.23] *renati non ex semine corruptibili sed incorruptibili* [οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου]).

Aquellos creyentes que se dejan arrastrar por el lastre de la carne pertenecen al linaje de la corrupción (1.9.22, 6.76.25 [Rom.1.23 φθαρτοῦ ἀνθρώπου] *corruptibilis hominis* [op. *incorruptibilis dei*]), viven según el mundo, como necios, determinados por sus leyes perecederas (7.85.12 *corruptibilis habitaculi uoluptarium tempus* [op. *diuini sermonis eruditio*]) y por las riquezas pasajeras (1.16.1 *corruptibilibus argento et auro*): su cuerpo corrupto ha corrompido su mente y la nave de su fe ha zozobrado (1.23.10 *homines mente corrupti* (2Tim.3.8 ἄνθρωποι κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν) *et naufragi a fide*).

1.20.6-21

***Scimus enim et nouimus quoniam dei figmentum sumus /
in operibus bonis, quae praeeparauit deus, ut in illis /***

*ambulemus; sicut et Moyses ait: fecit deus hominem ad /
 imaginem et similitudinem suam et inspirauit in /
 faciem eius inspiramentum uitae et factus est homo /
 in animam uiuam, et scimus quoniam Euua, quae seducta est /
 et facta est in praeuaricatione, saluabitur per filiorum /
 procreatione, si permanserit in fide et recognoscens /
 quod ex uiro suo sumpta est, et pariens filios in tristitia /
 ad uirum eius erit conuersio illius; sicut scribitum est /
 in profeta: propter hoc ecce ego, dicit dominus, concludam /
 uiam matris uestrae sudibus et non aedificabo /
 iter eius et semitas suas non inueniet; persequetur /
 amatores suos et non comprehendet eos et dicet ibo /
 et reuertar ad uirum meum priorem quia melius mihi /
 tunc erat quam modo.*

343.dei figmentum sumus in operibus bonis, quae praeparauit deus, ut <in> illis ambulemus: la formulación de esta cita de Ef.2.10 (VetLat tipo **D** *ipsius enim sumus figmentum creati in Christo in operibus bonis quae praeparauit deus ut in illis ambulemus*) se repite en Tract.11.105.20 (*figmentum tuum sumus in operibus bonis quae praeparasti, ut in illis ambulemus*). En ambos casos, nuestro autor suprime *creati in Christo* (κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ).

Los autores latinos desarrollan, de modo análogo a los griegos, un lenguaje técnico específico con el que caracterizan distintos tipos de creación. Concretamente, en el esquema de doble creación origeniana, el término *figmentum* se asocia mejor a la *plasmatio* que a la *factura*. La traducción de Rufino es elocuente: *non enim corporis figmentum Dei imaginem continet, neque factus esse corporalis homo dicitur, sed plasmatus, sicut in consequentibus scriptum est* (Orig.Hom.Gen.1.13).

La vinculación exegética de Ef.2.10 con el Génesis aparece también en Jerónimo, quien remarca la traducción de ποίημα como *factura* y rechaza expresamente traducciones en la línea del *figmentum* (cf. *figuratio*) que da nuestro texto. Basándose en la distinción origeniana ποίημα / πλάσμα, muestra que la dignidad de la creación del hombre, en este verso de Pablo, reside en la creación del hombre a imagen y semejanza. De ninguna manera, según él, el apóstol hace referencia al plasma corpóreo. Además, aduce como testimonio Salm.118.73 para mostrar que el orden establecido en el proceso de la creación es indicio también de la preeminencia de la *factura* sobre la *plasmatio*:

Hier.Comm.Ep.Paul.1.501

Et diligenter obserua, quia non dixerit, 'ipsius figuratio sumus atque plasmatio': sed, 'ipsius factura sumus'. Plasmatio quippe originem de terrae limo trahit: factura uero iuxta similitudinem et imaginem Dei sumpsit exordium. Quod in centesimo quoque octauo decimo psalmo simul positum diuersa significat: 'Manus

tuae fecerunt me, et plasmauerunt me'. Factura primum locum tenet; deinde plasmatio.

Es interesante este pasaje de Jerónimo, porque pone de manifiesto la vinculación exegética de los versículos del *Génesis* (1.26-27 y, de modo indirecto, 2.7) con la frase de la *Epístola a los Efesios* y el *Salmo 118* (cuyo versículo 73 es paralelo al de *Job*.10.8 citado por Prisciliano). Así mismo, Jerónimo deja claro, por influencia origeniana, que el orden que presenta la secuencia *fecerunt* et *plasmauerunt* del salmo tiene para él un valor técnico de carácter teológico que ofrece fundamento escriturístico al esquema de la doble creación.

Rufino y Jerónimo asocian *figmentum* al modelado del cuerpo. Prisciliano, por su parte, en el pasaje que estamos comentando, parece aprovecharse del valor de *figmentum* como tecnicismo teológico ligado al cuerpo, pero se aparta del significado que presentan los textos de Rufino y de Jerónimo arriba consignados. En los párrafos subsiguientes se intentará elucidar su valor.

En los *Tratados*, aparte de un versículo de *Job* (*Job*.40.14 [LXX 40.19]) en que aparece el griego πλάσμα servilmente transcrito (cf. *Tract*.1.12.19), encontramos πλάσσω en la traducción de un versículo de Habacuc (2.18):

Tract.1.15.8-10

finxerunt (ἐπλασαν) *illud conflatile, fantasma mendum et qui plasmauerunt illud* (πέποιθεν ὁ πλάσας), *confusi sunt supra figmentum suum* (ἐπὶ τὸ πλάσμα αὐτοῦ).

Como se puede observar en la cita del profeta Habacuc, nuestro autor –o la traducción que maneja– prefiere *figmentum* y *finxo* a *plasma* y *plasmare* (Agustín lamenta la tendencia helenizante de quienes emplean estos vocablos en sus traducciones; cf. *Aug.Enarr*.118.182). El sustantivo *figmentum* lo encontramos sólo dos veces más, en la mencionada cita de *Pablo a los Efesios*, traduciendo esta vez ποίημα (*Ef*.2.10 en 1.20.6 y 11.105.20). *Fingo* aparece de nuevo en un pasaje tomado de *Job*: *manus tuae finxerunt* (ἐπλασαν) *et fecerunt* (ἐποίησαν) *me* (*Job*.10.8-9 en *Tract*.1.21.14).

Fuera de cita, *finxo* se asocia en los *Tratados* con actividades propias de los herejes. Tiene el sentido de “inventar” o “fabricar algo” al modo de una falsa creación. Y como tal creación humana se opone de alguna manera al plan creador de Dios. Los pasajes donde aparece este verbo tratan de quienes creen absurdamente en el mito pagano de las edades del hombre (1.16.7 *finxant enim sibi Saturni aureum saeculum*) y de los que se inventan un quinto evangelio (1.31.22 *quintum aliquod euangelium uel*

fingunt uel confitentur). Más cercana a su deudor etimológico “fingir”, la encontramos en el *Tratado tercero* (3.50.9).

A la vista de los datos, parece claro que Prisciliano siempre emplea *figmentum* en cita. Unas veces traduce πλάσμα, como en *Habacuc*, y otras ποίημα, como en el versículo de *Efesios*, donde se aparta de la precisión terminológica que cabría esperar, según lo dicho al comienzo de este punto de comentario. Ahora bien, que la polisemia de esta palabra latina es motivada por la fidelidad de Prisciliano a la tradición textual lo demuestra el que *figmentum*, como traducción de ποίημα en *Ef.2.10*, no es en absoluto insólito en las versiones latinas antiguas, donde rivaliza en frecuencia con *factura*.

Desde el punto de vista semántico, la referencia a ποίημα nos remite a la primera creación según Orígenes, relatada en *Gen.1.26(27)*, la del hombre espiritual, o elemento inteligible, en oposición al cuerpo o elemento sensible (cf. *Gen.2.7*). Con arreglo a esta nueva perspectiva, opuesta a las que encontrábamos anteriormente en Rufino y Jerónimo, *figmentum* significa en nuestro autor ‘elaboración respecto a un modelo’, una acepción que está en consonancia con su derivación a partir de *fingo*. De hecho, en los otros lugares donde aparece, *figmentum* es un vocablo referido a la creación de ídolos y remite más al modelo, falaz, que al material con que se da forma a la estatua. A la vista de los datos se puede descartar, en los *Tratados*, cualquier equivalencia entre *plasma* y *figmentum* que permitiera interpretar *Ef.2.10* en un contexto de modelado material, o *plasis* del cuerpo (cf. también el objeto no material que Gregorio Magno y Agustín, asignan a *plasmare* y *fingere*, en la página 454 de este comentario).

Nuestro autor se mantiene, pues, en el plano de la primera creación, a imagen y semejanza, y *Ef.2.10* forma parte de un triple eje: *secundum deum creatus* (*Ef.4.24*), *figmentum in operibus bonis* (*Ef.2.10*), *imago et similitudo + anima uiua* (*Gen.1.26[27]* + *Gen.2.7* mutilado). Las tres citas de la Escritura remiten a la misma realidad, en la que se hace fuerte el autor para refutar el error de la creación diabólica del hombre. Ahora bien, a la vista del valor de *figmentum* como ποίημα y no como πλάσμα, lo que Prisciliano parece estar negando es que el elemento espiritual sea de origen diabólico. No parece, sin embargo, que se afirme expresamente la creación del cuerpo del hombre por obra de Dios.

En consecuencia, es obligado preguntarse: ¿se dice expresamente en los *Tratados* que Dios haya creado el cuerpo material? Vienen al papel tres pasajes en los que el manuscrito de Würzburg habla de este tema. El primero es un versículo tomado

del *Libro de Job* (cf. § 369), pero manipulado intencionadamente por nuestro autor, quien sustituye *finxisti* por el impersonal *finctum*:

Tract.1.21.16

memor esto quoniam de luto finctum a terra iterum reuocasti me

El segundo pertenece al relato de la creación visible, en el que se emplea en forma personal *fecit* y *animauit*, dos acciones sometidas a abrupto contraste mediante *accepto*, participio que describe, en impersonal, el modelado a partir del barro:

Tract.5.65.20

hominem ad imaginem et similitudinem suam deus fecit acceptoque limo terreni habitaculi nostrum corpus animauit

En el último pasaje se declara sin ambigüedad que el cuerpo humano ha sido formado por mano divina; pero, al hablar de nuevo del modelado y del material limoso, el autor recurre a la nominalización:

Tract.6.73.5

natura corporis ... etsi dei manu facta est, tamen, quia terrenae natiuitati limi adpraeensione germana est...

A la vista de estos tres ejemplos cabe concluir que, cuando habla del material con que Dios forma el cuerpo del hombre, Prisciliano recurre a la pasiva impersonal y a la nominalización. El morfema pasivo de estos participios sirve para expresar la noción pura y simple, sin consideración del sujeto agente (Ernout-Thomas 1953: 204-205). Lo mismo sucede con el sustantivo deverbativo con sufijo en *-tio* o *-sio*, que indica la mera acción contenida en el verbo. Mediante este doble procedimiento, el autor establece la mayor distancia posible entre Dios y la acción de tomar el barro de la tierra para modelar al hombre. Pero, ¿hasta el punto de que Dios no sea el sujeto de la acción de tomar el barro? No parece sino que nuestro autor exime a Dios de un compromiso, para él, tan servil y humilde, en el sentido más etimológico de la palabra. Esto lo hace en la medida en que los datos escriturarios y el vehículo de la lengua se lo permiten. No es preciso ir más allá, salvo concluir que, pese a su concepto extremadamente desfavorable hacia la materia, Prisciliano acepta una efectiva acción divina en el modelado o *plasmatio corporis*.

En otro orden de cosas, ¿qué intención tiene la supresión de *creati in Christo*? Los maniqueos africanos pudieron interpretar esta cita (*creati in Christo* incluido) afirmando que los hombres son obra del Padre y que son creados en Cristo con el nacimiento del *homo nouus* por la sola gracia divina (Decret 1989: 76; cf. Aug.C.Fort.16). Junto a esta opinión, manifestaban su menosprecio por la creación

corporal y por el nacimiento carnal: productos ambos de la lascivia, difícilmente podían ser atribuidos a Dios (cf. Aug.*C.Faust.*24.1). Se amparaban en los conceptos dualistas con los que Pablo expone su antropología, en especial, expresiones como la de *Ef.*4.22-24: despojarse del hombre viejo con todas sus concupiscencias y revestirse del hombre nuevo, que ha sido creado conforme a Dios en santidad justicia y verdad. Fortunato – uno de los próceres del maniqueísmo con los que polemiza Agustín– defiende que, según Pablo, “cuando Dios crea al hombre nuevo, está indicando que el hombre viejo no tiene su origen en él” (Aug.*C.Faust.*24.1, trad. de Luis; cf. Decret 1989: 65-67).

Ante esta interpretación –que atenta contra la médula de la antropología paulina predicada por la Magna Iglesia–, es posible que algunos autores, en la controversia con el maniqueísmo, hayan optado por modificar la cita. Suprimiendo la idea de la regeneración, *creati in Christo* o *in Christo*, no queda otra posibilidad que entender *figmentum* (*factura*, *ποίημα*) *dei* referido a la creación adámica. Dos ejemplos significativos de este fenómeno pueden ser Agustín, en uno de los últimos capítulos de las *Confesiones*, dirigidos especialmente a los maniqueos (*Conf.*13.23). Y, en el ámbito griego, Cirilo de Jerusalén, quien dedica en sus *Catequesis* no pocos párrafos a prevenir a los catecúmenos contra los errores de tales herejes:

Cyr.H.*Catech.*2.1.12-15

Αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, φησὶν ὁ Ἀπόστολος. Ὁ μὲν οὖν κτίστης, ἀγαθὸς ὢν, ἐπ’ ἔργοις ἀγαθοῖς ἔκτισεν· τὸ δὲ κτισθὲν, ἐξ οἰκείας προαιρέσεως εἰς πονηρίαν ἐτράπη, “el Apóstol dice: *hechura suya somos, creados en orden a las buenas obras* (*Ef.*2.10). El creador, que es bueno, creó en orden a las buenas obras, pero la creatura se volvió al mal por su propia voluntad”, trad. Sancho.

Agustín ofrece también una exégesis de la cita de Pablo en la que manifiesta que la dignidad de la creación del hombre no sólo debe considerarse desde la perspectiva de la recreación en Cristo, esto es, la nueva creación en Cristo mediante el bautismo, sino desde el momento mismo de la creación adámica. Con el siguiente testimonio, se percibe mejor cómo los maniqueos podían manipular el verso paulino para denigrar la creación material del primer hombre:

Aug.*Enarr.*89.16

ipsius enim sumus figmentum, non solum in adam, sed etiam creati in christo iesu, in operibus bonis, quae praeparavit deus ut in illis ambulemus.

Con el valor de *figmentum* asociado a *ποίημα*, contrario a la tradición origeniana de autores latinos como Rufino y Jerónimo –para quienes el término traduce el vocablo griego *πλάσμα*–, y la ausencia en esta cita de *Efesios* de toda referencia a la nueva

creación en Cristo –formulación propia, probablemente, de la controversia con el maniqueísmo–, Prisciliano se opone a la creación diabólica del cuerpo defendida por los sectarios de Manés y, al mismo tiempo, oculta, mediante la ambigüedad que le brinda el término *figmentum*, su menosprecio hacia la materia corporal, creada, bien es cierto, por el Sumo Hacedor, pero, a la postre, corruptible y condenada a desaparecer (*Tract.5.64.26-65.1 quae uidentur mortalia sunt, nam quae non uidentur aeterna* [2Co.4.18]; cf. Orbe 1981: 297s.).

344.in operibus bonis: en nuestra traducción hemos atribuido a este sintagma un valor final.

Pero también existe la posibilidad de interpretarlo como causa de *dei figmentum*. De hecho, encontramos otros lugares en este primer *Tratado* donde se pone de manifiesto el valor de *in* + ablativo con sentido restrictivo-causal: *confiteantur in malis suis* (1.16.14), *facti zabolos similes in uitiiis facturam hominis daemonibus adscribunt* (1.18.20).

Para Prisciliano, las obras buenas son un elemento primordial en la vida del cristiano: *diuites uos in operibus bonis diuinis gloriis exhibete* (1Tim.6.18 en 4.59.8), *in operibus bonis lectione cognouimus* (8.89.5), *diuites esse in operibus bonis* (9.91.9), *figmentum tuum sumus in operibus bonis quae praeparasti ut in illis ambulemus* (11.105.21). Es preciso matizar que, en el pensamiento de este autor, la creación material, si bien no es mala, pues ha sido creada por Dios (5.65.3 *omnia deum fecisse quae facta sunt*, 5.63.18s. [*haeretici*] *mundi per haec accusantes naturam, propter quod hoc malum iudicant, nihil in his quae apparent deum fecisse confirmant*), nunca es reconocida positivamente como buena. En ningún caso la imagen y semejanza se aplica al cuerpo material. En esto Prisciliano sigue el pensamiento común que manifiestan Orígenes, los valentinianos y los maniqueos. Sin embargo, parece que sí admite, implícitamente, un deseo por parte de Dios de que el hombre, traído a este mundo físico, pese a estar encerrado en las ratoneras de su cuerpo material (6.73.8 *muscipulis terrenae habitationis*), adquiera la semejanza con su creador por medio de las obras, mediante lo que Orígenes llama el ejercicio de la *imitatio Dei* (*Princ.3.6.1*). De ahí la vinculación que se puede establecer entre *secundum deum creatus* (Ef.4.24) e *in operibus bonis*.

345.fecit deus hominem ad imaginem et similitudinem suam et inspirauit in faciem eius inspiramentum uitae et factus est homo in animam uiuam: esta frase es uno de los ejemplos más evidentes que demuestran la habilidad de Prisciliano para pergeñar

mensajes de propio cuño utilizando materiales discursivos ajenos. En esta ocasión, la fuente en la que se inspira es el relato del *Génesis*: al mezclar interesadamente *Gen.1.26.27* y *2.7* (Sabat. ²⁶ *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ...* ²⁷ *et fecit Deus hominem; ad imaginem Dei fecit eum: masculum et feminam fecit eis*) unifica en singular la actividad creativa. Evita, además, la separación de la imagen y la semejanza, por un lado, y la distinción macho / hembra por otro. A estos dos versículos, recortados y mezclados, se les añaden los datos de *Gen.2.7* (*et finxit Deus hominem puluerem de terra et insufflauit in faciem eius flatum uitae, et factus est homo in animam uiuentem*), donde desaparece la materia limosa del texto original.

Existe un paralelo bastante cercano a la frase de Prisciliano. No es la primera vez que coinciden los pasajes escriturísticos de nuestro autor con los *testimonia* atribuidos al Pseudo Vigilio de Tapso:

Varim.3.84

de patre in genesi: et fecit deus hominem ad imaginem suam et insufflauit in faciem eius spiritum uitae, et factus est in animam uiuentem.

Pese a todo, no aparece la *similitudo*, con lo que su interés es casi anecdótico, salvo la indicación de que el sujeto es el Padre y de que se evita la exégesis trinitaria del *faciamus*. Coincide con el texto de nuestro autor en que, en *Gen.2.7*, aparece la imagen de *Gen.1.27* y se omite, así mismo, la distinción macho / hembra.

La unificación de *Gen.1.26(27)* y *Gen.2.7* podría inducir a suponer que nos encontramos ante una exégesis cercana a la antropología de la escuela asiática, personificada de modo especial en Ireneo. Según el obispo de Lión, la imagen y semejanza de Dios se encuentra, sobre todo, en el plasma corporal o cuerpo material (cf. Orbe 1988: 215s.). El siguiente fragmento de Gregorio de Tours, pese a ser bastante posterior, todavía conserva suficiente elocuencia formal a este respecto:

Greg.Tur.Hist.1.1

Principio Dominus caelum terramque in christo suo, qui est omnium principium, id est in Filio suo, furmauit, qui post creata mundi totius elementa, glebam adsumens fragilis limi, hominem ad suam imaginem similitudinemque plasmauit et insufflauit in faciem eius spiraculum uitae, et factus est in animam uiuentem.

Sin embargo, pese a que el Turonense presenta unificados ambos pasajes, la presencia en el pasaje del ingrediente limoso –importantísimo– con el que se plasma la imagen y semejanza hace inútil el cotejo con la exégesis de Prisciliano, que omite conscientemente toda referencia al barro.

Ya se ha apuntado antes que Prisciliano suprime también la alusión a la creación de macho y hembra en *Gen.1.27*. Este procedimiento se observa también en la fórmula

utilizada por Orígenes en *Hom.Gen.1.13* (*fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit eum*), originada por la dificultad del Alejandrino para explicar la distinción de sexos, distinción que hace referencia al hombre terreno, no al alma racional (Prinzivalli 1999: 49). La modificación de Orígenes, orientada a enfatizar el hombre ‘a imagen’ de *Gen.1.26*, en detrimento del hombre plasmado del fango (*Gen.2.7*), permite suponer que, en nuestro pasaje, la fórmula propuesta por Prisciliano hace referencia al hombre interior, el de la primera creación, el hombre hecho a imagen y semejanza, *anima uiua* en cuyo rostro espiritual ha sido insuflado el aliento del espíritu vital.

Por otra parte, en los *Tratados*, Prisciliano cita siempre estos versos del *Génesis* omitiendo *faciamus* (cf. 1.28.17, 5.65.19s.). Con esta fórmula, parece quedar descartado, en la creación del hombre, el concurso de las potencias angélicas que proponían judíos y judaizantes, o el de los arcontes que colaboran con el demiurgo gnóstico (cf. Orbe 1988: 228s.). Probablemente, también está eludiendo la exégesis que atribuye la creación del hombre a las tres personas divinas, inconveniente a todas luces para una ideología de sesgo monarquiano como la que profesa nuestro autor (cf. *Tert.Adu.Prax.12*).

Respecto a la omisión del *faciamus*, otra posible explicación consiste en que Prisciliano está exculpándose subrepticamente de acusaciones de maniqueísmo. Para los de Manés, según la noticia de las *Acta Archelai*, el Príncipe de la materia es quien dice a sus compañeros arcontes: “venid hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, según el modelo que vemos”. El modelo es el hombre primordial; de este modo crearon al hombre (cf. *Act.Arch.10* [Routh 1848: 65s.]). Pero sería difícilmente aceptable que este último argumento tuviera peso también en otros *Tratados* –los que no pertenecen directamente a la controversia priscilianista–, donde también se encuentra el verbo en singular y nunca *faciamus* (cf. *Tract.5.65.19s.*, 7.83.19; cf. § 453).

346.inspiramentum uitae: la palabra *inspiramentum* (gr. πνοή) es un *hapax* de nuestro autor. La expresión griega de *Gen.2.7*, πνοὴν ζωῆς, es traducida por los autores latinos de modo distinto: *flatum uitae* (Sabatier, *Itala*), *flatum*, *spiritum*, *inspirationem*, *aspirationem* (cf. *Aug.Ciu.13.24 quod itaque graece πνοή dicitur*), *spiraculum uitae* (*Vulg. Gen.2.7*).

Es probable que con *inspiramentum* nuestro autor esté expresando una realidad distinta al mero soplo de vida con el que Dios anima la creación física, la materia inerte de la tierra. De hecho, para designar este soplo de vida, o aliento vital, el autor utiliza

spiritus uitae (5.65.12). Por otro lado, el acto de insuflar el *inspiramentum* no se realiza necesariamente sobre materia física (a diferencia del *spiritus uitae*), sino sobre el rostro del hombre (*facies*). Dicho rostro puede ser una metáfora, empleada como referencia a la imagen y semejanza de Dios, esto es, el hombre interior según Prisciliano (cf. § 454).

347. **animam uiuam**: la expresión, en los LXX, es común a *Gen.2.7* y a *Gen.1.24* (ψυχὴν ζῶσαν), a propósito, en este último caso, de los animales, dotados, según algunos comentaristas, de un alma (o soplo de vida) diferente del de las plantas (cf. Phil.*Opif.*63; Basil.*C.Hom.Hex.*7.1 al.). En el *Tratado onceno* encontramos *anima uiua* en referencia a la creación animada que surge de la materia inerte (11.104.18; cf. *Gen.1.24*). En el pasaje que nos ocupa, la referencia de *anima uiua* a *Gen.2.7* puede desorientar al lector: Prisciliano parece referirse a la creación del alma, insuflada en la materia corporal cuando, en realidad, toda la frase debe ubicarse en el contexto de la creación del hombre interior (cf. § 454). En consecuencia, mediante la fórmula *anima uiua* el autor está designando, probablemente, la naturaleza, o la substancia, del hombre primordial, el surgido en la primera creación.

348. **Euua, quae seducta est et facta est in praeuaricatione**: la afirmación de Pablo tiene un precedente bíblico en *Eccl.25.24* (LXX): “por la mujer fue el comienzo del pecado; por su causa morimos todos”, ratificado, entre otros, por Ambrosiaster (Ambrosiast.*1Tim.*2.13). Por medio de Eva comenzó la prevaricación y la muerte (Ambr.*1Co.*11.240D, Beda.*Hom.Eu.*1.4), pero, al igual que el pecado tuvo su comienzo en las mujeres, representadas en Eva, así también los bienes tienen su comienzo en ellas (Ambr.*Exam.*5.7.18).

El *Protoevangelio de Santiago* (*Proteu.*13.1) se hace eco de una exégesis que aparece no sólo en apócrifos del Antiguo Testamento, como el *Evangelio de Moisés*, y en algunos eclesiásticos, sino que se remonta al propio Pablo (cf. *1Tim.*2.14, *2Co.*11.3). El pensamiento subyacente sería el siguiente: la tarea del hombre en el paraíso era glorificar a Dios. Pero Eva abandona a Adán en la glorificación divina y se queda sola. Abandonada a sus fuerzas, es fácilmente seducida por la serpiente. Y ésta la mancilla. Se produce el adulterio espiritual, porque, en lugar de conversar con Dios –como era su deber–, se dedica a conversar con la serpiente (cf. *Protoevangelio de Santiago*, p. 113s. [Isart 1997]; cf. también Orbe 1963: 309ss.).

Resulta significativo que nuestro autor omita la primera parte de este versículo. Es cierto que el contexto no habla de Adán y que, por lo tanto, *1Tim.2.14a* está de más. La única referencia a Adán es la que lo identifica como terreno y como fiera de vida tenebrosa en un pasaje en el que la intención de blasmo desdibuja la verdadera identidad de dicho Adán (*Tract.1.18.29*). A partir de ahí, no hay más. La ausencia puede indicar que nuestro autor comparte una posible tradición antigua que, para preservar el simbolismo cristológico de este personaje, se resistía a ver pecado alguno en Adán (cf. Orbe 1963: 316).

La atribución del pecado únicamente a Eva aparece también en las *Homilías Pseudoclementinas*, en las que se pretende salvaguardar la dignidad de Dios, que había hecho a Adán a su imagen y semejanza (Ps.Clem.Hom.3.20-22). En la ideología de las pseudoclementinas la causa de la “impecancia” (cf. Hier.C.Pelag.3.3) del uno y de la fragilidad de la otra es congénita y procede, en última instancia, de Dios, que los hizo de naturaleza tan distinta: el uno, orientado hacia Dios, y la otra, al error (Orbe 1963: 318).

349.salvabitur per filiorum procreatione, si permanserit in fide: en la polémica que enfrenta a Jerónimo con Joviniano, uno de los argumentos escriturísticos que ambos esgrimen es el contenido en *1Tim.2.15*. La dificultad para interpretar este texto, dada su polivalencia, se pone de manifiesto cuando Jerónimo contraargumenta a su adversario con una interpretación radicalmente distinta de la cita: “lo que pensabas que estaba a favor de las nupcias, te ves obligado a pensar que está a favor de la virginidad” (Hier.Adu.Iovin.1.27). Ciertamente, la letra de la perícopa paulina no dice sino que la mujer podrá salvarse mediante el engendrar hijos bajo una serie de condiciones virtuosas. De hecho, Epifanio, en el amplio apartado que dedica a rebatir las tesis de los maniqueos, para demostrar que la propia Escritura abomina de quienes están en contra del uso del matrimonio, se apoya precisamente en una lectura literal del verso paulino (Epiph.Const.Haer.29.54). Las exégesis de este texto son variadísimas, y algunas, como acabamos de ver por las palabras de Jerónimo a Joviniano, llegan a ser antagónicas.

En cuanto al texto de Prisciliano, ciertamente parece imposible que el autor esté interpretando a Pablo al pie de la letra, como trataremos de demostrar, lo cual no es óbice para que el mero uso de la cita, y su sentido literal, puedan agregarse, como muestra Epifanio, al catálogo de guiños antimaniqueos que menudean en todo el bloque.

A continuación, se ofrecen una serie de argumentos que hacen plausible la hipótesis del uso alegórico de la cita paulina por parte de Prisciliano.

El autor se apoya en *scimus et nouimus* para hacer una declaración basada en *Gen.3.16*, utilizando con libertad los datos que aporta el contenido literal del texto bíblico. Anteriormente, en la referencia a *1Tim.2.14b*, ya había sustituido “la mujer” del texto de Pablo por “Eva”, limitando el sujeto que presenta el texto de Pablo al personaje histórico - simbólico del relato genesíaco. Por otro lado, conserva el verbo *saluabitur* en futuro de indicativo, lo cual invita a pensar que con el nombre de Eva no está refiriéndose al personaje histórico, salvo que admitamos un error de concordancia temporal. Téngase en cuenta que el autor, siempre que es preciso, modifica verbos y pronombres de las citas que emplea para adaptarlos a sus intenciones exegéticas. Aquí podría haber recurrido a dicho procedimiento si hubiera tenido necesidad, es decir, si la salvación de la que habla se hubiera aplicado a la Eva histórica de *Gen.3.16* a la que alude Pablo. A esto se añade la reducción de las virtudes del texto original a la sola fe. De este modo, *si permanserit in fide* ilumina el auténtico sentido que oculta el tecnicismo teológico *τεκνογονία*. Además, la variante *permanserit*, en singular, asigna la condición de la fe a Eva, y la desvincula de los hijos. En las versiones latinas con *permanserint*, este verbo queda asociado al sujeto que está implícito en *filiorum procreatione*.

Atendiendo al contexto, lo primero que hay que destacar es el apoyo de la cita de *Oseas*, continuación de la que aparece en el centón que ha sido comentado a propósito del tema de los hijos del diablo (cf. § 328). En ambos lugares, la mujer del profeta es símbolo del alma (*Os.2.2* y *2.9-10* en *Tract.1.19.4-11*, y *Os.2.6-7* en *Tract.1.20.16-21*). Por otro lado, en nuestro pasaje, si cotejamos el versículo paulino con citas algo más alejadas, llama la atención la alusión reiterada, tanto en *Ef.2.10*, como en *Gal.5.19-21* y *Gal.19.22-23*, a las buenas obras (1.20.7), a las obras de la carne (1.21.2) y a las obras del espíritu (1.21.9).

Con estos datos, parece lógico pensar que Prisciliano está ocultando una interpretación espiritual de *1Tim.2.15*, según la cual Eva y los hijos engendrados por ella tienen un significado alegórico. A este hecho se añaden las nuevas perspectivas simbólicas que proponen los hermeneutas actuales para comprender mejor el sentido de esta frase paulina (Waters 2004). Para elucidar el sentido que tiene para Prisciliano esta cita paulina, se estudiará, a continuación, un elenco de exégesis que proponen los testimonios literarios al respecto, haciendo especial hincapié en aquellos que ofrezcan un significado de Eva y de la generación de hijos como imágenes de otras realidades.

En la literatura cristiana de los primeros siglos, existen testimonios en los que aparece la *τεκνογονία* interpretada en clave literal. Ciertamente, en alguno de ellos no es posible asegurar una referencia explícita al texto de Pablo, pero muy probablemente, al igual que sucede con otras afirmaciones del apóstol referentes al tema conyugal, el sentido a la letra de *1Tim.2.15* haya contribuido a justificar concepciones poco elaboradas del matrimonio, presentes, quizá, en el trasfondo de ciertas recomendaciones que algunos eclesiásticos dan al varón casado en orden al uso del coito. Concretamente, Cesáreo de Arlés, primero monje y luego obispo, califica de buen cristiano al esposo que no sólo guarda la castidad (entendida como abstinencia de cópula) muchos días antes de comulgar la Eucaristía, sino que se une a su mujer exclusivamente con el deseo de tener hijos, pues, argumenta, “la esposa es recibida no en virtud del deseo carnal, sino en aras de la procreación” (Caes.Arel.*Serm.44.3 quia uxor non propter libidinem, sed propter filiorum procreationem accipitur*).

Otros testimonios, en los que, en cambio, es inequívoca la referencia al versículo de Pablo, aprovechan el texto del Apóstol para poner en contraste la maternidad natural, que produce hijos mortales, con la maternidad virginal, preferible ésta a aquella por engendrar descendencia inmortal. Gregorio Niseno, a la luz de *Salm.113.9*, donde el autor ensalza a la estéril como a una madre que se alegra por sus vástagos, interpreta los hijos de *1Tim.2.15* como una metáfora de la vida y de la incorrupción que generan las almas vírgenes en comunión con el Espíritu. El capadocio exhorta a apartarse de la vida según la carne y optar por la vida de virginidad, porque ésta “no lleva consigo el séquito de la muerte”. La unión corporal, por el contrario, engendra hijos que están sujetos indefectiblemente a la corrupción y la muerte. Paradójicamente, como lo expresa el *Salmo*, la madre alegre es la madre virginal que, por la operación del Espíritu, concibe hijos inmortales (Gr.Nyss.*Virgin.13.3*).

La exégesis de la cita discurre, en otros tratados sobre la virginidad, por caminos algo diferentes. En el *De institutione uirginis*, Ambrosio plantea a su auditorio una perspectiva muy matizada de la procreación física, a la que tilda de *pondus, munus poenalis conditionis*, un sufrimiento en el que, sin embargo, la mujer encuentra recompensa, como dice Pablo, en la generación de hijos, que la madre *ad laudem educat*. Por medio de la mujer viene la vida, “de la injuria la gracia, la salud (salvación) de la enfermedad (*salus ex infirmitate*)” (Ambr.*Inst.Virg.4.29*). Ambrosio va más allá del mero hecho de engendrar hijos, idea que se desprende de la lectura literal del vocablo paulino *τεκνογονία*, para enriquecer la exégesis del término con la derivación

al tema de la educación. La idea es destacada con más claridad en un pasaje del Crisóstomo, para quien Pablo descubre que el sexo femenino no sólo comparte con Eva la causa histórica de la transgresión (*cf. 1Tim.2.14b*), sino que ha sido también galardonado con el don de la maternidad. Todas las mujeres podrán salvarse pariendo hijos. Ello no implica (sería absurdo) que tan sólo las mujeres que engendren alcanzarán la salvación, sino que la mujer que haya engendrado, se salvará, no sólo si ejercita lo que le es exclusivo por razón de su naturaleza, sino si a ello se le añade la responsabilidad de educar a sus hijos como futuros “atletas de Cristo” (*Chrys.Hom.1Tim.9.1-2*).

En los testimonios precedentes, el tema de la salvación por generación física se ve justificado, mediante una exégesis que no se aparta del sentido literal, por la educación de los hijos en la fe. Un paso más en este proceso se pone de manifiesto en la sorprendente respuesta de Jerónimo a Joviniano: “la mujer será salvada si engendra hijos que vivan en la virginidad” (*Hier.Adu.Iovin.1.27*). Esta singular tesis aparece también en otros pasajes de la obra jeronimiana. Así, en una de sus cartas, alaba la conducta de Paulina, matrona que no desea hijos más que para “dar a luz vírgenes para Cristo” (*Ep.66.3*). El argumento aparece de nuevo en la *Carta a Eustoquio* (*Ep.22.20*): *laudo nuptias, laudo coniugium, sed quia mihi uirgines generant*.

Otra línea exegética entiende que en el versículo paulino se esconde un mensaje providencial, de suerte que el pecado de Eva es concebido como una oportunidad que Dios aprovecha en orden a su plan de salvación. Para Ambrosio, la idea de que el primer delito fue enmendado por la heredad (*Ambr.Psalm.36.37.4*) se pone de manifiesto en las palabras de Pablo: la mujer se salvará por la generación de hijos, entre los cuales engendró también a Cristo (*Ambr.Paradis.10.47*). Ambrosiaster insiste en la idea de la heredad, al margen de la perspectiva cristológica planteada por el obispo de Milán: la mujer, por medio de la cual entra el pecado en el mundo, será salvada por haber engendrado hijos regenerados por la fe en Cristo: “llama hijos a quienes son regenerados por la fe en Cristo, ya que, si perseveran en su regeneración, la mujer será liberada con ellos en la resurrección de los muertos. No va a ser liberada por ellos, sino por haberlos engendrado” (*Ambrosiast.1Tim.2.15*).

Algunas interpretaciones, de esas que aletean por encima de la mera letra, se apoyan en lo ridículo que resulta el hecho de que, en la mentalidad judía, se entienda la pena del pecado como algo que deben satisfacer las generaciones posteriores (*cf. 1Re.2.33*). Precisamente, Hilario, consciente de esta tradición, confiesa: “no sé cómo

pueda ser justo hacer a alguien culpable o inocente por el pecado o el mérito ajenos” (Hil.*Myst.*1.3, trad. Ayán). Ahora bien, para Hilario, el sentido alegórico no debe atentar contra el sentido literal de la Escritura. Por ello, se ve en un aprieto a la hora de interpretar *1Tim.*2.14-15 con la variante *permanserint* (cf. Ayán 1993: 43, n. 30). En todo caso, entiende el patricio cristiano que Eva, en el texto paulino, no es símbolo de la mujer (pues carecería de sentido que su redención derivara del mérito del parto) y que, por lo tanto, es todo el texto en su conjunto el que debe interpretarse, como dice Pablo, referido al misterio de Adán y Eva, que prefiguran a Cristo y a la Iglesia. La exégesis tipológica de Hilario participa de una tradición que ve en Eva a la Iglesia, cuya salvación proviene de la generación espiritual de hijos. Dicho nacimiento espiritual se produce por la predicación y por el bautismo (Ambr.*Autp.Exp.Apoc.*2.2.10b).

En este primer bloque de testimonios, pues, *1Tim.*2.15 aparece en exégesis que ponen en contraste la maternidad natural y la virginal. Otras consideran la utilidad salvífica de la maternidad si se acompaña de la práctica de virtudes, en especial, por parte de los hijos. Por último, algunas interpretaciones ven un hecho providencial en la maternidad de Eva (o de la Iglesia a la que aquélla puede prefigurar). En todo ello se perciben elementos comunes: a) la maternidad es un hecho no figurado o simbólico; b) “la mujer” –no la Eva de Prisciliano– representa también a seres con identidad personal, como la Eva histórica, las madres y vírgenes cristianas, o bien a la mujer, en tanto que realidad abstracta representativa de su género; c) por último, los hijos son elementos no simbólicos, salvo los hijos inmortales engendrados por la maternidad virginal que se lee en el pasaje de Gregorio Niseno. Hilario se desmarca de la interpretación literal y propone una perspectiva tipológica en la que Eva representa la Iglesia cuyos hijos, los cristianos, generados espiritualmente, serán su salvación.

Prisciliano, con la fórmula *Euua ... saluabitur*, se aparta de la interpretación paulina de Eva como *typus mulieris* (cf. *1Tim.*2.14s. *mulier ... saluabitur*). Por ello, parece que las exégesis literales que han sido presentadas no se corresponden con la interpretación de Prisciliano. Tampoco parece que la lectura tipológica de Hilario convenga a nuestro contexto, toda vez que el autor del *Apologeticus* presenta el personaje de Eva al margen de su pareja, desde el momento en que se pone de manifiesto que el adulterio de la primera mujer es perpetrado contra Dios. Recuérdese que la propuesta tipológica de Hilario se fundamenta en la relación indisoluble Adán - Eva como figura del binomio Cristo - Iglesia.

Un segundo bloque de testimonios construye la exégesis del verso de Pablo interpretando sus elementos como realidades simbólicas que ocultan una enseñanza moral. Ambrosio Autperto, admirable compilador del siglo VIII, recoge de la tradición un argumento con el que se justifica la interpretación del versículo paulino desde una perspectiva espiritual: es inaceptable al sentido común que la frase de Pablo signifique que el sólo hecho de dar a luz suponga la salvación, “pues entonces se salvaría cualquier mujer, tanto la casta como la adúltera, tanto la fiel como la infiel; más aún, sólo se salvarían las que dan a luz y no las que, aún siendo estériles, perseveran en la fe” (Ambr.Autp.Exp.Apoc.2.2.10b). El tópico se remonta, como mínimo, al argumentario de Agustín. El obispo de Hipona coteja el versículo con otros lugares donde la doctrina de Pablo se muestra contraria a la literal salvación por el parto de *1Tim.2.15*: “con todo, ¿no dice también que si la mujer viuda y sin hijos permaneciere en la viudez ha de ser mucho más feliz? (*1Co.7.40*), ¿acaso no se salva porque no engendró hijos? ¿No es también mejor la virgen entregada a Dios?, ¿acaso no se salvará porque tampoco tiene hijos? ¿O no pertenecerá a Dios?” (Aug.Enarr.83.7). Con estas palabras, la interpretación alegórica queda suficientemente razonada. Veamos ahora cómo es utilizada en la literatura patristica.

En un pasaje de su *Comentario a Job*, Gregorio Magno apunta que no es impropio entender por ‘hijos’ las obras de los hombres. Así se deduce del texto de Pablo. Según Gregorio, el apóstol no dice que la mujer que se ha dedicado a la continencia, como no da hijos al mundo, no se salvará (de nuevo, el tópico argumental ya conocido). Si el texto afirma que la mujer será salvada por los hijos que engendre, se refiere precisamente a la que tiene participación en la salvación eterna mediante el ejercicio de las buenas obras. “Los hijos honrados son, pues, las obras rectas; los hijos despreciables son los actos de perversión” (Greg.Magn.Moral.12.21.20). Como novedad destacable, Gregorio presenta, en el registro simbólico, dos tipos de hijos: las buenas y las malas obras.

La enseñanza moral de Gregorio, en este texto, limita su ámbito de aplicación a las mujeres. Otros autores utilizan la sentencia paulina con una perspectiva más amplia. Para ellos, la mujer de Pablo debe ser interpretada como tipo o figura de la carne: *salua ergo erit mulier, quae in typo carnis accipitur, per filiorum generationem, id est, si faciat opera bona* (Aug.Enarr.83.7). La frase compendia una exégesis muy interesante y aporta datos que pueden iluminar adecuadamente el texto de Prisciliano. Para entender qué significa la figura de la carne, el *typus carnis*, conviene traer al papel unas palabras

de Cesáreo de Arlés. Comentando el pasaje de Sansón y Dalila, el Arelatense extrae una enseñanza moral a propósito del engaño sufrido por Sansón a manos de la seductora filisteo (Jc.16): *uir enim in nobis sensus rationabilis intellegitur, caro autem quasi in typo mulieris accipitur* (Caes.Arel.Serm.120.1). Sansón y Dalila, juntos, son símbolo del hombre interior. En consonancia con el pensamiento filoniano, él representa la razón, que es engañada por la sensibilidad, simbolizada en Dalila. Algunas líneas después, Cesáreo compara por analogía esta pareja humana con la que forman Adán y Eva. Según la exégesis filoniana, donde Adán es el intelecto (νοῦς), Eva representa la sensibilidad (αἰσθησις); al igual que la Eva de Filón, en Cesáreo, Dalila es *typus carnis*. Por traslación, podemos entender que, cuando Agustín habla de la mujer en *1Tim.2.15* como figura de la carne, está haciendo referencia a una concepción similar a la planteada por Filón, de la que es heredera toda una tradición que, en el ámbito cristiano, vio a la primera pareja bíblica como constitutivos del hombre interior, tal como se explicará más adelante (*cf. tb. § 350*).

En el comentario de Agustín al *Salmo* 83, el de Tagaste también enseña que la generación de hijos significa la práctica de las buenas obras. La idea coincide con la de Gregorio, en el pasaje anteriormente aludido. Pero Agustín admite el ejercicio de buenas obras sólo a condición de que se dé también la permanencia en la fe. Para Agustín, la mera práctica de buenas obras –los herejes también lo hacen– es insuficiente en orden a la salvación. Es preciso que el alma, simbolizada en la mujer por ser *typus carnis*, engendre sus obras buenas en la verdadera fe, en la fe católica, en la unidad de la Iglesia (Aug.*Enarr.83.7 in fide uera, in fide catholica, in societate unitatis Ecclesiae pariat opera sua*).

Los ejemplos podrían multiplicarse. De entre ellos, destacaremos uno que, por el empleo de materiales escriturísticos presentes en otros lugares de los *Tratados* priscilianeos, nos permitirá mostrar, no sólo la interpretación que nuestro autor da a *1Tim.2.15*, sino el contexto simbólico en que se puede encuadrar.

En un pasaje a propósito de la fornicación de los israelitas con las madianitas (*Num.25.1-3*, en Orig.*Hom.Num.20.1-3*), deduce Orígenes una enseñanza moral: la fornicación corporal es detestable, pues supone violar el templo de Dios (*1Co.3.16*) y tomar los miembros de Cristo para hacerlos miembros de una prostituta (*1Co.6.15*). El Alejandrino avanza un paso más en su homilía afirmando que la fornicación, en sentido amplio, abarca toda forma de pecado. Este modo de fornicación se produce “cuando un alma, que ha entrado en comercio con el Verbo de Dios y se ha unido a él, en cierta

medida, por medio de matrimonio, es corrompida y profanada por otro matrimonio con un enemigo de aquél que la ha hecho suya por la fe”. Vemos, pues, que no interpreta la *fornicatio* en un nivel literal, sino que trasciende al ámbito espiritual, pasando de la perspectiva corporal a la del alma. En esta descripción, aparte del alma, aparecen los personajes de Dios y del enemigo. La relación de Dios con el alma es como la de un matrimonio. En efecto, el Verbo de Dios es *sponsus et uir animae mundaе et pudicaе*, y el alma es equiparada con Eva por medio de una cita de Pablo en la que el apóstol interpreta el adulterio de Eva como una seducción de la mente: “deseo presentaros a todos, cual virgen pura, a un único varón, a Cristo. Pero temo que, como la serpiente sedujo a Eva por su astucia, así vuestros pensamientos sean corrompidos y pierdan la simplicidad, que reside en Cristo Jesús” (2Co.11.2-3).

El tema del desposorio espiritual está presente también en Prisciliano, en un pasaje (1.28.14-24) en que la creación del hombre como macho y hembra (*Gen.1.27.28* + *Gen.1.26*), propia de su condición carnal, es mostrada en contraste con el desposorio en la fe (*cf. Os.2.20*) entre Dios y el cristiano.

La realidad del matrimonio espiritual da pie a Orígenes para abundar en otros aspectos simbólicos concernientes al panorama semántico de lo conyugal. El siguiente tema, pues, que aborda, es el de la fecundidad del alma en su relación con Dios: el alma concibe en su seno la semilla de la palabra divina, “mientras está unida a su esposo”. Así es entendida la escucha y puesta en práctica de la palabra. La argumentación de Orígenes avanza a partir de aquí con un pasaje de Isaías, puesto en boca del alma, con el que explica el sentido de la concepción y del alumbramiento espirituales: “he concebido en mi seno, he dado a luz y he producido el espíritu de tu salvación que tú portas sobre la tierra” (*Is.26.18*). Orígenes destaca que esa concepción se produce a causa del temor de Dios (*de timore tuo, cf. Is.26.18*).

Análogamente, en Prisciliano el mismo versículo de Isaías que sustenta la enseñanza del Alejandrino aparece en un contexto en que se enseña a los iniciados la relación entre *correptio* y *eruditio*: “Dios, mientras zarandea, ama, y con el reconocimiento del pecado instruye más que reprende”, una idea presente en la *Carta a los Hebreos* (*Heb.12.10*). Para Prisciliano, sin embargo, el asunto de la concepción y alumbramiento del espíritu de salvación no aparece asociado al temor de Dios como principio generativo, como en Orígenes: nuestro autor subraya que la tribulación que experimenta el cristiano forma parte de la pedagogía de Dios en orden a producir el fruto del espíritu, si es interpretada, no como castigo, sino como “enseñanza a través de

la refutación” (*in redargutione*; cf. *Tract.*10.97.16-22). Según parece, Prisciliano está muy interesado en que sus seguidores aprendan a familiarizarse con la paradoja de que, en el dolor de la tribulación producida por el propio pecado, reside oculta una presencia de Dios, instructiva, amén de fecunda, que permite al alma producir el fruto del espíritu.

Orígenes relaciona a continuación la idea de la concepción y del alumbramiento en *Is.*26.18 con el texto de Pablo que cita Prisciliano: “si, pues, el alma concibe así de Cristo, engendra hijos, por los cuales se le ha dicho: ‘será salvada gracias al nacimiento de sus hijos, si permanece (*permanserit*) en la fe, la caridad y la temperancia’ (*1Tim.*2.15), incluso si, como Eva, ha sido antes seducida” (la variante *permanserit*, frente a la lectura de Baehrens [p. 188], atestiguada por dos familias de códices, Aldo Manuzio, Delarue y por Rabano Mauro [*Enarr.Num.*766C]). El alumbramiento salvador se enriquece con un nuevo matiz mediante la exégesis de Eva como símbolo del alma en la perícopa paulina. Además, el espíritu de salvación aparece relacionado con los hijos que son motivo de la salvación para el alma. En este comentario de Orígenes, dichos hijos simbolizan las virtudes: “De allí nacerá una noble raza, de allí saldrán la castidad, la justicia, la paciencia, la suavidad, la caridad y toda la augusta posteridad de las virtudes”.

Paralelamente, en Prisciliano, son las buenas obras las que marcan la perspectiva de la creación del hombre (1.20.6s.), manifestadas como obras del espíritu en el contexto del segundo hombre, del cielo y celeste (1.21.8-11). Son las obras que realizan quienes comprenden el mensaje espiritual del *Génesis* y se esfuerzan en ser esclavos de la justicia para la justicia (1.20.24).

A la luz, pues, de la enseñanza de Orígenes y de los materiales escriturísticos que emplea para su exégesis, sobre todo por la exégesis de la fecundidad espiritual del alma presentada mediante *Is.*26.18 y *1Tim.*2.15 –pasaje éste en el que, además, el personaje de Eva es símbolo del alma–, cabe pensar que, en Prisciliano, subyace una interpretación similar de la perícopa paulina.

350. *recognoscens quod ex uiro suo sumpta est*: la expresión está inspirada en *Gen.*2.23. Prisciliano recoge una tradición textual que ya aparece en Tertuliano (*Virgin.Vel.*5.57 y 8.11; cf. Sabat. *haec uocabitur mulier quoniam ex uiro suo sumpta est*).

Anteriormente se ha señalado que todo el párrafo en que se inserta esta expresión debe ser interpretado con sentido espiritual. La sumisión del varón a la mujer, asunto que se deduce de una hipotética lectura literal de esta frase, nada tiene que ver

con el contexto exegético que atraviesa el pasaje entero. Sin embargo, dada la ambigüedad con la que se expresa Prisciliano, es posible que algún receptor del discurso pudiera interpretar que el mensaje de Prisciliano apunta hacia dicha línea, lo cual, suponemos, tampoco molestaría a nuestro autor, en cuya forma oscura de expresión se vislumbra siempre una intención de confundir y ridiculizar tácitamente al oyente poco instruido.

Salvo en este pasaje, *recognoscere* aparece en los *Tratados* asociado con otros verbos del ámbito cognoscitivo (6.78.21s. *recognoscit et ... intellegit*, 10.93.20-24 *accipit sed ... recognoscit*, 10.102.15s. *etsi ... intellegat, sibi tamen ... recognoscat*). El autor utiliza este verbo para introducir la idea más importante de cada pasaje en cuestión. En el proceso de conocimiento, o gnosis, *recognoscere* subraya en los *Tratados* priscilianeos momentos culminantes de conversión, vinculados a la experiencia personal del cristiano y todo aquello que resulta provechoso para su avance en la fe: “(el cristiano) ha venido, no para quedar sujeto al tiempo, sino para vencerlo” (6.78.21), “la fuerza que tienen en nosotros ... las guerras que vienen de los pecados cotidianos y la diversidad de los placeres del mundo” (10.93.24), “(el sentido de la Escritura) ha sido planteado para él (*sc.* el cristiano) a modo de modelo de vida” (10.102.16).

El ejercicio de reconocimiento, entendido como una de las etapas que integran la conversión del alma, aparece en nuestro pasaje relacionado con la condición de Eva extraída del costado de Adán (*Gen.*2.21-24). Inicialmente, Adán contenía dentro de sí a Eva. Lo masculino dominaba sobre lo femenino y ambos constituían una unidad. Después, Eva salió de Adán, encarnando lo femenino. Una tradición exegética atestiguada desde Filón, de la que participan los gnósticos y muchos eclesiásticos, interpreta estos dos personajes como reflejo simbólico de los elementos que constituyen el hombre interior. Adán y Eva son el espíritu y el alma, la mente y la sensibilidad, paradigma del complejo humano *mens / sensus*.

Cuando Adán está solo en el paraíso es símbolo del puro intelecto, en el que la mente predomina sobre la sensibilidad ínsita en él. En esta situación, Adán es símbolo de la unidad de la persona que se eleva por entero a Dios. La salida de Eva a través de su costado representa la personificación de la sensibilidad que en él anida. Con esta diferenciación se produce la ocasión para la discordia. Mientras Adán y Eva, espíritu y alma, conviven en su estado primitivo de sumisión a Dios con predominio del espíritu, se conserva la unidad en el hombre. Pero la sensibilidad tiende a aliarse con la materia,

con lo que la unidad inicial corre peligro de romperse. El pecado llega cuando la mente pierde el control de la sensibilidad y se abandona la unión con Dios. Sobre la tendencia a Dios se impone el predominio de la materia y se quiebra la unidad inicial (cf. Orbe 1963: 326-330).

A la vista de esta perspectiva antropológica del drama del *Génesis*, el valor de *recognitio* que se trasluce en la frase de Prisciliano no debe entenderse como una simple sumisión de la mujer al varón, propia de una mentalidad atávica en la que lo masculino impera sobre lo femenino. Es preciso buscar un significado más profundo. Mientras Eva no sea capaz de reconocer su origen, será imposible que vuelva a él y restaure su unidad con Adán. Esta imagen encierra el siguiente mensaje: para que el hombre, tras el pecado, recupere su situación de prístina unidad, que ha perdido, es necesario que el alma –la sensibilidad, la dimensión que empuja al hombre hacia lo visible y lo aleja de Dios–, reconociendo su estado originario, retorne a la unidad, al matrimonio en el que vivía con el espíritu, alabando a Dios (cumpliendo su voluntad). Debe abandonar la sumisión a la materia y retornar a la sujeción del espíritu, en el estado en que ambos conforman la unidad para la que el hombre es creado.

351. *pariens filios in tristitia ad uirum eius erit conuersio illius*: el texto original habla de la generación de los hijos y del sometimiento de la mujer al marido, obligada por su deseo (*Gen.3.16* Sabat. *in tristitiis paries filios, et ad uirum tuum conuersio tua, et ipse tui dominabitur*). Prisciliano suprime el tema del deseo y del sometimiento, dos ideas que entorpecerían, probablemente, la interpretación espiritual del pasaje. Pero conserva la idea de la conversión y la de la tristeza (*in tristitia*, lectura que dan autores como Cipriano, Ambrosio y Ambrosiaster, y que nos acerca a la faceta psicológica del dolor, más concorde con la interpretación de Eva como símbolo del alma).

En un contexto en que la maternidad es imagen de la generación de buenas obras, no debe sorprender que dicho alumbramiento se produzca con *tristitia* o *dolore*. Es opinión común que los dolores del parto han sido siempre un argumento desfavorable a la hora de juzgar la maternidad. Tanto más si la alternativa que se propone para evitarlos es una opción de vida acreditada por su mayor excelencia. En los *Testimonia* atribuidos a Cipriano, la cita pertenece al grupo de las clasificadas bajo el epígrafe *De bono uirginitatis et continentiae* (Cypr. *Quir.* 3.32) y desvela una concepción en la que se pone el acento en los inconvenientes de la maternidad como estímulo para la opción de la virginidad. La misma idea se ve con mayor claridad en el tratado

cipriano sobre *El comportamiento de las vírgenes*. En uno de los pasajes aparece el tema de los inconvenientes de la maternidad y del matrimonio, que se ponen de manifiesto en *Gen.3.16*, en contraste con el ideal de ἰσαγγελία con el que el obispo de Cartago exhorta a las vírgenes, amparándose en una interpretación de *Luc.20.34-36*: “quienes aspiren a la dignidad del mundo venidero y de la resurrección de entre los muertos, no se casan, y así no comienzan a morir”. “Vosotras no teméis –dice Cipriano a sus vírgenes– las tristezas de las mujeres ni sus gemidos, no hay miedo de parir hijos para vosotras; ni un marido es vuestro señor, sino que vuestro señor y vuestra cabeza es Cristo” (*Cypr.Habit.22*). En la misma línea, pero con una perspectiva más ponderada, Ambrosio enseña, a partir de *Gen.3.16*, que la relación conyugal no es en sí una culpa, sino una carga que se debe evitar. La ley (el Antiguo Testamento) condiciona únicamente a la casada, en ningún caso a la viuda, en tanto en cuanto aquélla ha de parir hijos con trabajos y dolores. Y menos aún afecta a la virgen, que está libre de la sumisión a un marido (*Ambr.Vid.13.81*).

Ahora bien, parece que el pensamiento de Prisciliano no discurre por la vía de la interpretación literal que plantean Cipriano y Ambrosio, sino por la de la exégesis alegórica, en la línea de Orígenes. Para el eximio alejandrino, la Iglesia, que engendra hijos en la tristeza y en el llanto, se ve personificada en el pastor, pues sufre por los cristianos no “progresivos”, que emplean la mayor parte de su tiempo en ocupaciones mundanas, o bien asisten a las celebraciones sin prestar la debida atención (*Orig.Hom.Gen.10.1*).

Una exégesis similar a ésta de Orígenes, pero aplicada al alma, no a la Iglesia, se acerca más al sentido que creemos descubrir en Prisciliano. El pasaje b ofrece Agustín, precisamente, en una de sus obras contra los maniqueos. Afirma el obispo de Hipona que no existe ninguna renuncia a la voluntad de la carne (*uoluntate carnali*) que no lleve consigo el principio del dolor, hasta que la costumbre, extraviada, se dirija a mejor destino. Cuando esto sucede, es como si hubiera nacido ya el hijo (*Aug.Gen.Manich.2.19.29*). En el mismo párrafo, añade que el dolor también puede tener una intención pedagógica, en orden a la conversión del alma inferior hacia su esposo, la razón o elemento superior (*quasi erudita doloribus conuertitur ad rationem*).

352.melius tunc quam modo: Bejarano (1952: 122) llama la atención sobre esta singular traducción del griego τότε / νυν (*Os.2.7*), en la que el texto de Prisciliano presenta *modo* como sinónimo de *nunc*, al igual que hace Rufino en su versión latina de Orígenes

(Orig.*Hom.Ex.*8.4). Orígenes, para quien el sujeto de este pasaje es el alma, interpreta los versos de Oseas en un pasaje que sirve para ilustrar el valor de esta cita:

Orig.*Hom.Ex.*8.4

“han sido muchos los amantes de tu alma, que se han complacido de su belleza, y con los cuales se ha prostituido. De los cuales decía: *iré detrás de mis amantes, que me dan mi vino y mi aceite* (*Os.*2.5). Pero llega ya aquel momento en que dirá: *volveré a mi primer marido, porque entonces me iba mejor que ahora* (*Os.*2.7). Te has vuelto, por tanto, a tu primer marido y has ofendido sin duda a tus amantes, con los que habías cometido adulterio ... El espíritu inmundo ha habitado en nosotros antes de creer, antes de haber venido a Cristo, cuando nuestra alma fornicaba lejos de Dios y estaba con sus amantes los demonios. Pero, después de haber dicho: volveré a mi primer marido y de haber venido a Cristo, que la creó a su imagen (*cf. Gen.*1.27) desde el principio, es necesario que el espíritu adúltero deje el lugar cuando ve al legítimo marido. Hemos sido acogidos por Cristo, ha sido purificada nuestra casa de sus pecados pasados, y ha sido adornada con los sacramentos de los fieles, que conocen los que han sido iniciados. Pero esta casa no merece tener a Cristo como huésped inmediatamente, a no ser que su vida y su conversión sean santas, puras, incontaminadas, para merecer ser el templo de Dios (*cf. 2Co.*6.16). Porque no debe ser simplemente la casa, sino el templo en que Dios habite”, trad. Castaño.

La exégesis podría ser perfectamente asumible por nuestro autor. Todos los temas aparecen, con sus símbolos, en el pasaje que estamos comentando, o bien forman parte de la imaginería prisciliana empleada en otros *Tratados*: el adulterio del alma como símbolo de la separación de Dios (*Tract.*1.19.2, 1.20.11); la vida anterior al bautismo como una vida de adulterio (*Tract.*1.19.26s., 1.20.1s.); el desposorio, o con el diablo o con Cristo (*Tract.*1.19.3s., 1.19.4-18, 1.20.15-21); la casa como símbolo del alma (*Tract.*5.68.4s., 6.80.8 etc.); la inhabitación como objetivo final del desposorio entre Cristo y el alma (*Tract.*1.21.12, 6.76.3, 7.82.19, 7.83.5ss.).

1.20.21-21.8

*In quo nos intellegentes, liberati /
sicut scribuntur est ab utero matris nostrae nec adquiescentes /
carni et sanguini, elaboramus et sicut eramus /
serui peccati in mortem, ita serui iustitiae sumus ad /
iustitiam, scientes quia etsi is qui a foris est homo /
noster corrumpitur, sed qui intus est renouatur et, //
sicut primus homo de terra de limo, ita manifestata sunt /
opera carnis, quae sunt adulteria fornicatio inmunditia /
inpudicitia luxuria idolatria ueneficia inimicitiae /
contentiones emulationes irae rixae dissensiones /
hereses inuidiae homicidia ebrietates comisationes /
et his similia. Inter quae Saclas et Nebroel daemones partem /
inter suos habeant; nam locum inter pudica et religiosa non /
quaerant.*

353.**in quo**: el sintagma y su dependencia verbal parece que ha dado problemas incluso al copista (cf. Schepss p. 20. *app.cr.* lin.21: INQUAENOS, *ex* QUAE *correxit* QUO *man.I*). Puede interpretarse como un indicador de continuidad temática, como el que encontramos en *in quo Iob sanctus intellegens loquentem dominum* (*Tract.1.11.26*). Cabe también pensar que depende de *intellegentes*. Ciertamente, *intellegere* + *in* + ablativo está atestiguado en fuentes bíblicas: *Cypr.Quir.1.3* (*Salm.27.5*) *non intellexerunt in operibus Domini* (gr. συνῆκαν εἰς τὰ ἔργα), *Tert.Adu.Iud.8.23* (*Dan.9.23*) *cogita in uerbo et intellege in uisione* (gr. [Theodot.] σύνεξ ἐν). Con esta solución, asignando *in quo* a la órbita de *intellegentes*, el significado de nuestro texto habría sido: “nosotros, que somos eruditos en esto”. El problema se presentaría a la hora de asignar contenido al pronombre *quo*.

Existe una tercera posibilidad de interpretación, en la que se basa la traducción del presente trabajo, consistente en asignar el sintagma a la órbita de *elaboramus*. Conviene tener en cuenta que, en 1.20.23, los nexos y los modos verbales en la estructura *elaboramus et sicut eramus ... ita sumus*, pese a que no presentan vacilaciones o correcciones en el manuscrito, han sido motivo de preocupación para los estudiosos que se han dedicado a la crítica del texto. Schepss, consciente de la necesidad sintáctica que plantea el verbo *elaboramus*, conjetura un doble cambio (*et sicut eramus... ita sumus: ut sicut eramus ... ita simus* Schepss p. XXVI) con el que Paret no está de acuerdo (*et ... sumus* Paret 1891: 219 [cf. *PLS* 2, 1425]). En principio, el *usus auctoris* juega a favor de la propuesta de Schepss, dado el comportamiento de *elaborare* en los *Tratados* (1.8.15 *elaboramus tamen ut sicut scriptum est ... habeat*, 1.19.23 *elaboramus ut sicut portauimus ... ita portemus*; 2.35.4 *elaborantes ut eligeremur*). Pero, si se amplía el campo de visión, hay que tener en cuenta que este texto no comienza *ex abrupto*, después de la última cita de *Os.2.6.7* (1.20.21), sino que es continuación de la idea introducida por *scimus et nouimus* (1.20.6), a saber, *in operibus bonis ambulemus*.

Para resolver su necesidad sintáctica, parece más razonable pensar que *elaboramus* alberga en su órbita el aparentemente inconexo *in quo* de principio de párrafo (cf. Quicherat, *s.u.*, *elaborare in aliqua re*, “esforzarse en algo”: *Cic.Tusc.1.3.6 in quo eo magis nobis est elaborandum*), dado que el relativo bien puede estar recogiendo la idea de *ambulare in operibus bonis*. Con esta perspectiva, se pone de manifiesto que Prisciliano y sus seguidores se esfuerzan por responder fielmente a la

vocación para la que el hombre ha sido creado por Dios, esto es, caminar en las obras buenas. La solución no contradice el *usus auctoris*, sino que lo enriquece.

Por otra parte –ya en el ámbito de la crítica textual–, parece que *elaborare* tiene aquí un comportamiento sintáctico diferente al de los pasajes anteriormente reseñados (*elaborare ut*). No es necesario, por tanto, establecer una conjetura que suponga modificar dos palabras, cuya separación en el texto implicaría la imputación de un doble error al copista, frente a la inequívoca lectura del manuscrito, que vincula por coordinación *elaboramus et ... sumus*.

354. liberati ab utero matris nostrae: en esta fórmula descubrimos una contaminación de ἀφορίσας (*Gal.1.15*, Sabat. *qui segregauit me de utero matris meae*) y ἐλευθερωθέντες (*Rom.6.18*, Sabat. *liberati autem a peccato*). Frente al mensaje de Pablo, la liberación de la que habla Prisciliano no es una segregación por elección desde el útero materno. Se trata de una liberación de la condición de pecado que supone el nacimiento material, en la carne y en la sangre. El rechazo del primer nacimiento, nacimiento carnal, es una idea recurrente de los *Tratados*. La naturaleza humana se ve constreñida por la tendencia idolátrica a la que la somete su nacimiento terreno (6.70.14 *idolicis terrenae natiuitatis uitis districta*). El primer nacimiento se confabula con la influencia del mundo para actuar en contra del hombre (6.77.24 *opus mundi et natiuitas in nobis prima uincatur*). Éste, por constitución divina, está limitado por el tiempo (6.78.13 *natiuitas tempore circumscribita*). La naturaleza corpórea (*natura corporis*) aparece hermanada con todo nacimiento terreno en razón del barro que se emplea en su modelado (6.73.5 *natura corporis ... terrenae natiuitati limi adpraehensione germana est*).

En oposición al nacimiento terreno, los *Tratados* repiten la necesidad que tiene el cristiano de recuperar el nacimiento celeste: 1.26.22 *reparatione baptismatis diem nostrae natiuitatis euicit*, 4.60.2 *deus pudorem humani exordii non recusans ... humanae natiuitatis uitia castigat*, 7.82.17 *peccatorum nube detersa et Christi in nos natiuitate reparata*, 10.97.24 *in nouam natiuitatem per fidem uiuens*. Para Prisciliano, existe un nuevo nacimiento para la salvación, que libera de la condena que, probablemente, supone el nacimiento primero (cf. 7.83.12 *quod renascimur in salutem, misericordiae est, non naturae*). Aunque no es del todo seguro, es muy posible que coincida con el renacimiento mencionado en contextos bautismales (cf. § 61).

355.**nec adquiescentes carni et sanguini**: a tenor de lo estudiado en el punto anterior, parece claro el rechazo de Prisciliano hacia el nacimiento propio de la etapa intramundana. Ahora nuestro autor da un paso más, rechazando el propio cuerpo en tanto que consecuencia de dicho nacimiento. En los *Tratados*, el rechazo del cuerpo material procede de la convicción, como sucede con los gnósticos (cf. *Iren.Adu.Haer.*5.9.1), de que la carne y la sangre no conseguirán el reino de Dios (*1Co.*15.50 en *Tract.*7.84.23).

356.**sicut primus homo de terra de limo**: en *1Co.*15.47, la expresión *de terra de limo* (Sabat. *de terra, terrenus*, gr. ἐκ γῆς χοϊκός) es muy singular. Aparece de nuevo en una versión medieval sobre el *Apologético* de Cirilo de Alejandría, traducido por Mario Mercator (Cyr.Al.*Apol.*11.964A). Para la fidelidad a la versión latina que se utiliza en este versículo, cf. el segundo hemistiquio en § 363.

357.**manifestata sunt opera carnis ... his similia**: la lista de las obras de la carne que se ofrece en *Gal.*5.19-21 presenta en el *Tratado* leves variaciones (señaladas con subrayado) respecto al texto que ofrece Sabatier, como reza en la siguiente tabla:

Vulgata	griego (Nestle-Aland)	Sabatier	Prisciliano
	[interpol. μοιχεία]	<i>adulteria</i>	<i>adulteria</i>
<i>fornicatio</i>	πορνεία	<i>fornicationes</i>	<i>fornicatio</i>
<i>immunditia</i>	ἀκαθαρσία	<i>immunditia</i>	<i>immunditia</i>
<i>luxuria</i>	ἀσέλγεια	<i>impudicitia</i>	<u><i>inpudicitia</i></u> <u><i>luxuria</i></u>
<i>idolorum seruitus</i>	εἰδωλολατρία	<i>idolatria</i>	<i>idolatria</i>
<i>ueneficia</i>	φαρμακεία	<i>ueneficia</i>	<i>ueneficia</i>
<i>inimicitiae</i>	ἔχθραι	<i>inimicitiae</i>	<i>inimicitiae</i>
<i>contentiones</i>	ἔρις [var. ἐρεῖς]	<i>contentiones</i>	<i>contentiones</i>
<i>aemulationes</i>	ζῆλος [var. ζῆλοι]	<i>aemulationes</i>	<i>emulationes</i>
<i>irae</i>	θυμοί	<i>irae</i>	<i>irae</i>
<i>rixae</i>	ἔριθειαι	<i>irritationes</i>	<i>rixae</i>
<i>dissensiones</i>	διχοστασίαι	<i>dissensiones</i>	<i>dissensiones</i>
<i>sectae</i>	αἵρέσεις	<i>hereses</i>	<i>hereses</i>
<i>inuidiae</i>	φθόνοι	<i>inuidiae</i>	<i>inuidiae</i>
<i>homicidia</i>	[add. φονοί]	<i>homicidia</i>	<i>homicidia</i>
<i>ebrietates</i>	μέθαι	<i>ebrietates</i>	<i>ebrietates</i>

<i>comesationes</i>	κῶμοι	<i>commessiones</i>	<i>comisationes</i>
---------------------	-------	---------------------	---------------------

Obsérvese que *adulteria* traduce μοιχεία, presente en algunos códigos griegos y siriacos, y que *homicidia*, atestiguado en los tres textos latinos, puede proceder de una lectura incorrecta del griego φθόνοι.

Sirva de curiosidad que el único autor que reproduce la misma lista que Prisciliano es Lucífero de Cagliari (*Abs.*2.6).

358.**idolatria**: la palabra es un préstamo griego, presente en las traducciones de *Vetus Latina* más antiguas (Mohrmann 1961[II]: 238). La lengua de la Vulgata, en este caso (*Gal.*5.20), se aleja del compuesto griego εἰδωλολατρία disociándolo en un término doble, a modo de glosa: *idolorum seruitus*. En el código de Würzburg se pone de manifiesto la vacilación de este tipo de préstamos. Concretamente, para la familia léxica de *idolaria*, se encuentran realizaciones en las que aún se conserva la conciencia de calco griego (2.39.9 *idololatras*, no en cita) junto a otras formas que han sufrido evolución (1.21.3 *idolatria*, en cita).

359.**ueneficia**: la vacilación gráfica *u* / *b* que presenta el manuscrito es fácil de resolver a favor de la primera, al tratarse de una palabra en cita (*Gal.*5.20 gr. φαρμακεία).

360.**inpudicitia luxuria**: Prisciliano maneja una versión latina que presentaba este doblete léxico de ἁσέλγεια, como lo demuestran los paralelos de Lucif.Calar.*Abs.*2.6 (donde se reproduce exactamente la lista de nuestro texto) y de Cassiod.Disc.*Gal.*5.601.

361.**Saclas et Nebroel**: para la identidad de esta pareja de demonios, cf. § 296.

362.**locum inter pudica et religiosa non quaerant**: los apologetas cristianos y los catequistas de los primeros siglos insisten en que la creación del cuerpo humano es obra de Dios. Las *Catequesis* de Cirilo de Jerusalén se empeñan en demostrarlo, en contra de ideologías que despreciaban el cuerpo por considerarlo algo manchado y marcado por su origen maligno, cual era el caso de los maniqueos, a quienes ataca nominalmente en no pocas ocasiones. Así se ve en uno de los pasajes en que el obispo de Jerusalén precisa que la responsabilidad del pecado no está en los miembros corporales, sino en el alma que toma decisiones libres:

Cyr.H.Catech.9.15

Κράτει σεαυτοῦ, καὶ οὐδὲν φαῦλον ἐκ πάντων τῶν μελῶν. Ἐξ ἀρχῆς ὁ Ἀδὰμ ἐν τῇ παραδείσῳ γυμνὸς ἦν μετὰ τῆς Εὕας, ἀλλ' οὐ διὰ τὰ μέλη ἦν ἀπόβλητος. Οὐκ ἄρα τὰ μέλη τῆς ἁμαρτίας αἷτια, ἀλλ' οἱ χρόμενοι τοῖς μέλεσι κακῶς· σοφὸς δὲ ὁ τῶν μελῶν ποιητής. Τίς ὁ παρασκευάσας εἰς τεκνογονίαν μήτρας ὄγκους; τίς ὁ τὸ ἄψυχον ἐν αὐτῇ ψυχώσας; τίς ὁ νεύροις καὶ ὀστέοις ἡμᾶς ἐνείρας, δέρμα δὲ καὶ κρέας περιβαλὼν, ‘practica la continencia y no habrá nada malo en todos tus miembros. Al principio, Adán está desnudo en el paraíso, junto con Eva, pero no fue arrojado por causa del cuerpo. Entonces, causa del pecado no son los miembros, sino aquellos que se sirven mal de ellos. Sabio es, sin embargo, el que creó los miembros. ¿Quién es el que preparó el hueco del útero para la procreación de los hijos? ¿Quién es el que infunde el alma allí donde no la había? ¿Quién es el que nos entrelaza con nervios y huesos, vistiéndonos de piel y de carne? (cf. Job.10.11)’, trad. Sancho, con modificaciones.

En el pasaje que estamos comentando, Prisciliano, según su costumbre, no especifica qué es lo que califica de púdico y religioso, pero, a lo que parece, por la nueva referencia a Saclas y Nebroel, la intención de sus palabras no difiere mucho de la que se percibe en el pasaje de Cirilo. Obsérvese que el obispo de Jerusalén, en su apología del cuerpo humano como obra de Dios, emplea palabras tomadas de Job.10.11, uno de los textos de los que, como más abajo veremos, se sirve nuestro autor. El pasaje de Job es uno de los lugares de la Escritura en el que se hacen fuertes quienes impugnan este punto de la ideología maniquea (cf. e) en § 370).

Sin embargo, la frase viene inserta en un contexto que contrapone las obras de la carne a las obras del espíritu. De ello puede deducirse que, dado que el hombre es capaz de dichas obras (las del espíritu), éste, el de las *opera bona*, es un argumento más del que se sirve nuestro autor para mostrar la realidad del hombre como criatura de Dios. Ahora bien, tanto las obras de la carne como las del espíritu corren por cuenta, no del cuerpo, sino del alma. Si cotejamos ambos planteamientos, el de Cirilo y el de Prisciliano, debemos señalar que este último, si bien parece compartir intención con Cirilo, no defiende explícitamente la incapacidad del cuerpo, por sí solo, para pecar, ni la existencia del elemento material del hombre como fruto explícito de la acción creadora de Dios. De hecho, en otros *Tratados* llega a afirmar que el pecado opera en el cuerpo mortal del hombre, con una fórmula insólita que modifica el texto paulino en que se apoya y que deja traslucir su menosprecio hacia el elemento material humano (cf. Rom.6.12 y su formulación prisciliana en *Tract.6.75.20: peccatum quod in nostro mortali corpore operatur*).

También Cirilo, en la catequesis a la que estamos aludiendo, recurre al argumento de las obras. La perspectiva, de nuevo, es distinta en ambos autores, pues mientras el obispo de Jerusalén se refiere a las numerosas obras de Dios Creador

realizadas con sabiduría (*Salm.104.24*, en *Cyr.H.Catech.9.16*), Prisciliano habla de la capacidad de la que ha sido dotado el hombre, en tanto que ser creado, para realizar buenas obras. Esta interpretación se robustece a la luz de *Ef.2.10*: el hombre como *figmentum dei*, en orden a las obras buenas. En dichas obras no tiene cabida lo que no es púdico y religioso, propio de la sórdida perspectiva de la creación que deja traslucir el mito maniqueo de Saclas y Nebroel como príncipes demoníacos de la materia.

Cabe igualmente la posibilidad de pensar que nuestro autor se está refiriendo al sentido de la Escritura en temas de carácter sexual: retornar al marido tiene connotaciones sexuales así como, en general, todo lo relativo a la concepción y el alumbramiento. El mito procreativo de Saclas y Nebroel ocultaría, en este caso, una crítica a quienes entienden en el relato de Adán y Eva una alegoría relacionada, de alguna manera, con el matrimonio y el nacimiento de hijos como fruto de la concupiscencia habida entre hombre y mujer. Y ello, no porque Prisciliano rechace la condición de impureza que arrastra el matrimonio para encratitas de todo signo, sino porque, probablemente, lo que el pecado de Eva representa es, para nuestro autor, aún más grave que el problema del matrimonio y su uso. Para Prisciliano, en el adulterio de Eva, elemento inferior del hombre, reside el paradigma de todo pecado: la sensibilidad se deja llevar por la materia, corruptible y perecedera, y así el hombre completo (interior) se aparta de Dios. Eva adúltera concibe los hijos de la carne, las malas obras. La materia convierte al hombre en consorte del diablo, lo hace hijo del diablo, principio del plasma del Señor. ¿Cómo admitir en el mito genesíaco exégesis de segundo orden cuando el “sentido espiritual” desvela al hombre algo tan fundamental como su origen primigenio y las consecuencias de su caída, tanto la primera, por la que adquiere un cuerpo material, como el pecado personal, que lo aleja de la luz de Cristo y lo acerca a Belial y a sus tinieblas?

El plano espiritual que plantea Orígenes en su exégesis permite descubrir el posible sustrato del pensamiento de Prisciliano. En un pasaje en que el Alejandrino desarrolla el significado alegórico de la curación que experimentan las concubinas de Abimelec (*cf. Gen.20*). Todas las citas escriturísticas que emplea en su exégesis se basan en el valor simbólico de lo generativo y de la fecundidad (*Orig.Hom.Gen.6.3*). Pero lo que más nos interesa es la advertencia del maestro de exégesis alejandrino: “es preciso que la Iglesia comprenda el sentido espiritual de partos y engendramientos (*partus et generationes*) y que eleve (*sustollat*) las gestas de los patriarcas con una interpretación decente y honorable (*decora et honesta*)” (trad. Díaz).

En términos similares se expresa Ambrosio hablando de la Escritura en general: *nihil ergo terrenum, nihil saeculare, nihil corporeum, nihil leue atque mutabile in eloquiis constituamus caelestibus –eloquia enim domini eloquia casta (Psalm.11.7)–, ut in his mysteriorum caelestium immaculata et pudica sinceritas spiritali interpretatione resplendeat* (Ambr.Psalm118.12.2). Al igual que Orígenes y Ambrosio utilizan adjetivos como *decorus, honestus, immaculatus, pudicus*, en relación con la tarea de comprensión espiritual de la Escritura, en especial de realidades vinculadas a la sexualidad, es posible pensar que Prisciliano, por ampliación, considera propio de Saclas y Nebroel –o sea, demoníaco– todo lo que suponga interpretar “carnalmente” aquello que la Escritura dice acerca del origen del hombre y de su pecado, en especial si adopta formatos simbólicos relacionados con lo sexual.

1.21.6-20

*Ac sicut secundus homo de caelo caelestis /
ita manifesta sunt opera spiritus quae sunt caritas /
gaudium pax patientia longanimitas bonitas mansuetudo /
fides continentia castitas benignitas et dilectio; /
in qua Christus apparens deus templum suum esse nos /
dixit et in eo, quod in nobis ipse sibi fecerat, habitare in nobis /
uoluit, sicut et profeta Iob ait: manus tuae finxerunt et /
fecerunt me; posthaec demutans deiecasti me; memor /
esto quoniam de luto finctum a terra iterum reuocasti /
me et sicut lac me mulsisti et coagulasti sicut /
caseum; pelle et carne me induisti, ossa et neruos disposuisti; /
uitam uero et misericordiam posuisti apud /
me et uisitatio tua custodiuit spiritum meum. /*

363.**secundus homo de caelo caelestis:** en 1Co.15.47 algunos manuscritos atestiguan adiciones en la fórmula ἐξ οὐρανοῦ, tanto griegos (ὁ οὐράνιος: F G [cf. Nestle-Aland *s.uers.*]) como de la Vulgata (*caelestis*: uncial S siglo IV y uncial W siglo V [cf. Bover - O’Callaghan *s.uers.*]). También son testigos no pocos autores, del siglo IV en adelante, que citan versiones latinas antiguas (cf. por ejemplo Fil.Brix.*Diu.Her.*75, Ambr.*Exp.Luc.*5.361, Ambrosiast.*Quaest.*123, Rufin.*Ben.*2.26, Greg.Illib.*Tract.*17.112). Todo ello permite aventurar que el paralelismo resultante entre los hemistiquios del versículo citado (cf. *Tract.*1.21.1 *sicut primus homo de terra de limo*, § 356) no pertenece a la pluma del autor de los *Tratados*.

364.**manifesta sunt opera spiritus ... et dilectio**: la cita de *Gal.5.19.22.23* manifiesta por parte del autor una voluntad de establecer vínculos con 1.21.1 (*manifestata sunt opera carnis, quae sunt*) hasta el punto de sacrificar la metáfora “frutos del espíritu” (καρπὸς τοῦ πνεύματος) en beneficio de “obras del espíritu”. Comparando las fuentes bíblicas latinas y el texto griego con el nuestro observamos las siguientes variaciones (las modificaciones de orden aparecen en subrayado):

Vulgata	griego (Nestle -Aland)	Sabatier	Prisciliano
<i>caritas</i>	ἀγάπη	<i>caritas</i>	<i>caritas</i>
<i>gaudium</i>	χαρά	<i>gaudium</i>	<i>gaudium</i>
<i>pax</i>	εἰρήνη	<i>pax</i>	<i>pax</i>
<i>longanimitas</i>	μακροθυμία	<i>patientia</i>	<i>patientia</i> <i>longanimitas</i>
<i>bonitas</i>	ἀγαθωσύνη	<i>bonitas</i>	<i>bonitas</i>
<i>modestia</i>	πραῦτης	<i>mansuetudo</i> <i>lenitas</i>	<i>mansuetudo</i>
<i>fides</i>	πίστις	<i>fides</i>	<i>fides</i>
<i>continentia</i>	ἐγκράτεια [ad. ἀγνεία]	<i>continentia castitatis</i>	<i>continentia</i> <i>castitas</i>
<i>benignitas</i>	χρηστότης		<i>benignitas</i>
			<i>dilectio</i>

La pareja *patientia* - *longanimitas*, que traduce el griego μακροθυμία, recoge en nuestro autor las versiones ofrecidas respectivamente por la versión antigua de Sabatier y la de la Vulgata. Tanto en este doblete como en el formado por *continentia* - *castitas*, Prisciliano parece beber de una fuente común a Agustín (*Spec.33.219.21s.*, *app.cr.*).

365.**benignitas dilectio**: parece una adición al margen del texto, aunque la pareja forma parte de una secuencia parecida en Ambrosio (*Paradis.13.64 qui est fructus? fructus inquit spiritus est caritas gaudium pax patientia benignitas modestia continentia dilectio*).

366.**in qua Christus apparens deus**: descartando la conjetura de Schepss (*in quo*), consideramos correcta la lectura *in qua* que da el manuscrito. El antecedente sería la carne, en *opera carnis* (1.21.2). La expresión *apparere in carne* referida a Cristo es frecuentísima en la literatura cristiana (*cf.* Mohrmann 1961[II]: 264s.). Esta solución

permite que todo encaje mejor: la relación entre la idea de la encarnación y la de la inhabitación de Cristo en el cristiano es congruente. Como confirmación de esto, *in qua Christus apparens deus* se convierte en introito de una sección enteramente dedicada a la encarnación de Cristo como figura de la inhabitación de Dios en el interior del hombre.

Una de las notas relevantes del peculiar *usus scribendi* de los *Tratados* es su predilección por el hipérbaton como forma de convertir las palabras en envoltorios de las ideas, y viceversa. Tal es el caso, por ejemplo, las siguientes estructuras: a) determinante + verbo + complemento directo *nullius prohibens aut intercipient spiritum* (1.32.15); b) sujeto + verbo + determinante *furor exigit inperitus* (3.51.9) y, en un alarde de malabarismo, c) determinante (del complemento directo) + circunstancial + complemento directo + verbo // determinante (del complemento directo) + circunstancial + verbo + complemento directo *mundi in nobis opus destruens terrenae carnis in concupiscentiis castigat habitaculum* (6.70.10).

A la vista de dicha peculiaridad, respecto a la fórmula *Christus apparens deus*, es altamente improbable que *deus* sea predicativo (para el comportamiento de *appareo* con predicativo, cf. § 197). Cabe pensar en una estructura en la que, mediante el verbo, se disocia *Christus deus*, una fórmula que registran los *Tratados* hasta en veintiséis ocasiones. En el caso que nos ocupa, mediante la envoltura de *apparens*, se resalta el hecho de la encarnación.

367. templum suum esse nos dixit: la encarnación (*in qua* [sc. *carne*] ... *apparens*) tiene para nuestro autor no sólo un valor real, histórico, sino también un significado espiritual, y conlleva una consecuencia benéfica para la vida del cristiano. Cristo Dios manifiesta su voluntad de habitar en el hombre a través del mensaje espiritual que oculta el misterio de la encarnación, cuando se considera dicho misterio como una realidad tipológica, esto es, como un acontecimiento que es modelo profético, en este caso, de la vida del cristiano. Por tanto, para Prisciliano, la encarnación de Dios es figura o tipo de la inhabitación de la divinidad en el cristiano (para el concepto de figura o tipo en la literatura patrística, cf. Auerbach 1998: 67-93).

Prisciliano deja sin especificar los datos acerca del templo que se ha construido Dios en el cristiano. Al citar *1Co.3.16* (*Vulg. nescitis quia templum Dei estis et Spiritus Dei habitat in uobis*) aprovecha la ambigüedad del texto paulino. Éste, al identificar *uos* = *templum Dei*, deja abierta la posibilidad de que el templo de Dios sea el cuerpo

material (plasma), o el cuerpo espiritual (cuerpo psíquico de naturaleza hílca en los valentinianos), o el alma (hombre interior en la dicotomía origeniana). En otros *Tratados* se vislumbra que sólo el alma (o el hombre interior), nunca el cuerpo material, es templo de Dios: *Tract.5.66.1 homo* (sc. *anima uel qui intus est*) *clarificatus in corpore templum fieret domini*.

368.habitare in nobis uoluit: la inhabitación de Cristo es un tema recurrente en los *Tratados* (6.76.3 *diuinum habitat in nobis*, 7.83.5 *deus habitat in uobis*, 7.83.8 *deus habitat in nobis*; con sentido aún enigmático, pero con evidentes matices diferenciadores, 6.80.14 *uicinum proximum idest cohabitantem uobiscum*). Ya se ha dicho que Prisciliano tiende a emplear el pronombre personal en ablativo, precedido de *in*, como complemento que limita el alcance de la acción verbal que, de este modo, queda aplicada al hombre interior (cf. § 315).

Generalmente, al tema de la inhabitación suelen asignarse citas paulinas (cf. *1Co.3.16*, 6.19, *2Co.6.16*). Sin embargo, en el pasaje que nos ocupa, el autor precisa que es el propio Cristo quien manifiesta directamente su deseo de habitar en el hombre. Este aspecto, que no aparece en Pablo, encuentra su paralelo formal en el *Segundo libro de los Macabeos*: *tu Domine qui uniuersitatis nullius indiges uoluisti templum habitationis tuae fieri in nobis* (*2Mac.14.35*).

En relación con el tema de la inhabitación, los *Tratados* manejan diversos términos: *habitaculum*, *hospitium*, *domus*, *domicilium*, *tabernaculum*. *Habitaculum* designa, en primer lugar, la morada terrena donde vive el hombre carnal. Después de crear al hombre, Dios le asigna un cuerpo hecho de barro tomado de la morada terrena (5.65.21 *accepto limo terreni habitaculi nostrum corpus animauit*). Esta morada (la creación material) está esclavizada por las leyes del tiempo, es mortal, perecedera (7.85.12 *corruptibilis habitaculi uoluptarium tempus*). Pese a ello, la creación material (visible) es morada temporal del hombre (5.65.17 *forum saeculi in habitaculum hominum constitutum*), donde el cristiano puede colaborar en el plan de la salvación (5.64.15 *habitaculum praestarent homini laboranti in opus Christi*).

Pero *habitaculum*, como realidad visible, material, perecedera, aparece también para referirse a la morada física donde vive temporalmente el hombre interior. Así, la virginal matriz (metonimia que designa a María Virgen) abre el habitáculo de su cuerpo (3.54.1 *habitaculum corporis patuisse*). En el designio creador de Dios sobre la raza humana, el hombre asume un alojamiento corporal para nacer (5.65.24 *traduce natura*

hospitium corporale homo ex homine praesumens). Sin embargo, pese a formar parte del plan de Dios, la naturaleza del cuerpo (*natura corporis*), por su materia limosa, es llamada ratonera (6.73.8 *muscipulis terrenae habitationis*). A pesar de su densidad y pesantez moral, el cuerpo mortal puede ser purificado haciendo efectivas las palabras de la Escritura (6.70.11 *terrenae carnis in concupiscentiis castigat habitaculum*), para, como mucho, llegar a ser digno de someterse a los mandamientos de Dios (6.80.9 *dignum mandatis dei carnis uestrae habitaculum*).

Otra perspectiva semántica de *habitaculum* apunta al hombre interior (ya no la carne corruptible) como habitáculo de Cristo. En la ideología de los *Tratados*, el cuerpo espiritual (del hombre interior) es distinto del material (visible) (6.79.27 *acceptum in uictoria a nobis corpus non appelletur iam terra saeculi sed domus dei nec fornicationis habitaculum sed imago corporis Christi*). En esta dimensión, el *habitaculum* (hombre interior) se convierte en morada (*templum*) de Cristo (7.82.18 *hominem Christi agnoscamus habitaculum ...* [7.83.4] *Christi dei templum et legis testamentum et saluatoris dignum ... habitaculum*).

Con este sentido de “morada de Cristo”, *habitaculum* muestra cierta sinonimia con *domus* y *domicilium* (7.82.19 *dignum tali habitatori domicilium praeparemus*). La carne corruptible debe ser purificada de su condición de lastre del alma que conlleva el hecho de haber sido formada con limo terreno. De forma análoga, el hombre interior (*domus*), que vive temporalmente en un cuerpo corruptible de carne, debe mantenerse alerta para liberarse de la carnalidad del cuerpo mortal y ser morada divina (6.79.13 *quae domus nos sumus, si usque ad finem inculcata fidei uirtute nitamur*; cf. 2Mac.14.36 *Domine conserua in aeternum inpollutam domum istam*, Hier.Ez.2.7.1073 *nostras domos, id est animas*).

Dos nuevos vocablos entran en relación con *habitaculum* cuando los *Tratados* discurren por los deambulatorios de la inhabitación divina: *templum* y *tabernaculum*. Ambos apuntan al hombre interior (1.24.9 *tabernaculum Christi dei et templum quod est in nobis*), como interpretación restrictiva del pensamiento paulino que sustenta el asunto de la inhabitación (*templum dei estis*; cf. 1.21.12, 7.83.4, 83.6, 83.8). Cuando *corpus* aparece relacionado con *templum* o *tabernaculum*, desaparecen los adjetivos negativos que suelen acompañarlo (5.66.2 *homo ... clarificatus in corpore templum fieret domini* [el templo es el hombre interior, no el cuerpo; *clarificatus* no se refiere a *corpus*]; 10.102.2 *redditum corpus non fornicationi sed domino ... dignum*

tabernaculis Christi et gloriis futurae resurrectionis habeatur [el cuerpo, habitáculo del tabernáculo de Cristo, que es el hombre interior]).

Por último, existen algunos ejemplos en los que *habitaculum* o *habitatio*, designan de forma general el lugar donde se vive: la gehena (9.91.3 *inmisericordis diuitis gehennae ignis habitaculum repperitur* ~ 1.16.10 *quibus gehennae ignis habitatio est*), Babilonia (1.13.2 *Babylon ... habitatio daemoniorum*). Por su parte, la palabra de Dios cuenta con el inconveniente de lo visible (cf. 5.64.26 *quae uidentur mortalia sunt*), ya que se alberga en una morada terrena (5.62.4 *hospitio terreni tenetur habitaculi*).

369.manus tuae finxerunt et fecerunt me; posthaec demutans deiecisti me; memor esto quoniam de luto finctum a terra iterum reuocasti me et sicut lac me mulsisti et coagulasti sicut caseum; pelle et carne me induisti, ossa et neruos disposuisti; uitam uero et misericordiam posuisti aput me et uisitatio tua custodiuit spiritum meum: conviene comparar este texto de *Job.10.8-12* con las versiones que dan Sabatier y la edición gotingense de Septuaginta:

Sabat.⁸ *manus tuae fecerunt me, et finxerunt me; postea uero mutatus percussisti me.*⁹ *memor esto quod de luto finxisti me, et in terram tantum me conuerteres.*¹⁰ *Nonne tamquam lac mulsisti me, et coagulasti me ut caseum?*¹¹ *Et pelle et carne me induisti: ossibus et neruis me inseruisti:*¹² *uitam et misericordiam mihi dedisti, et inspectio tua custodiuit spiritum meum.*

gr.⁸ αἱ χεῖρές σου ἔπλασαν με καὶ ἐποίησάν με μετὰ ταῦτα μεταβαλὼν με ἔπαισας⁹ μνήσθητι ὅτι πηλὸν με ἔπλασας εἰς δὲ γῆν με πάλιν ἀποστρέφεις¹⁰ ἢ οὐχ ὥσπερ γάλα με ἤμελξας ἐτύρωσας δὲ με ἴσα τυρῶ¹¹ δέρμα καὶ κρέας με ἐνέδυσας ὀστέοις δὲ καὶ νεύροις με ἐνεῖρας¹² ζώην δὲ καὶ ἔλεος ἔθου παρ' ἐμοί ἢ δὲ ἐπισκοπὴ σου ἐφύλαξεν μου τὸ πνεῦμα.

La comparación pone de relieve la existencia de ciertos cambios significativos. En primer lugar, frente a la mayoría de las viejas traducciones latinas, Prisciliano conserva el orden del texto griego en *finxerunt et fecerunt me* (Sabat. *fecerunt me et finxerunt me*, gr. ἔπλασαν με καὶ ἐποίησάν με); esta versión más literal es muy poco frecuente en la tradición latina (cf. Ambr.*Psalm.118.10.12*, Greg.*Magn.Moral.9.49.1* et al.); en cambio, los autores griegos tienden a conservarla (cf. Orig.*Hom.Job.363.3-4*, Euseb.C.*Praep.14.26.1.4s.*, Chrys.*Fragm.Iob.605.26s.*, *Comm.Iob.10.8a*, Didym.*Comm.Iob.336.7*). La inversión que presentan la mayoría de las traducciones latinas probablemente es debida, como sucede en Orígenes (*Cels.4.37*), a la unificación de *Job.10.8* y *Salm.118.73* en la fórmula αἱ χεῖρές σου ἐποίησάν με καὶ ἔπλασαν με.

Téngase en cuenta, además, que el orden ποιέω - πλάσσω (*fecerunt - plasmauerunt* [*finxerunt*]) conviene mejor a una exégesis de doble creación del ser humano, la inmaterial y la física (esto es, hombre inteligible y hombre sensible, o bien alma y cuerpo) según la conocida distinción origeniana (*ibid.*; cf. también Euseb.C. *Comm.Psalm.23.1377*). El cambio de orden, al menos en Orígenes y en los partidarios del esquema de doble creación inspirado en *Gen.1.26* y *Gen.2.7*, tiene una finalidad teológica: mientras *facere* (ποιεῖν) se refiere al elemento divino o alma, *ingere* (πλάσσειν) hace alusión al elemento material o carne.

Prisciliano, además, presenta *deiecisti* donde Sabatier recoge *percussisti* (gr. ἔπαισας, término sobre el que *SeptGott.11.4 s.uers.* atestigua otras variantes).

En el versículo noveno emplea *finctum a terra* en forma no personal en tanto que Sabatier recoge *finxisti me* (με ἔπλασας; para el valor de *finctum*, cf. § 343) e *iterum reuocasti me* (en *Tract.4.58.16 reuocari ab alienis* se propone como método para ahorrar a los conversos), con un matiz distintivo que se aleja en buena medida de *in terram tantum me conuertes* (εἰς δὲ γῆν με πάλιν ἀποστρέφεις).

En el oncenno, nuestro autor da *ossa et neruos disposuisti*, donde la versión sabataria recoge *ossibus et neruis me inseruisti* (ὀστέοις δὲ καὶ νεύροις με ἐνεῖρας). Obsérvese que en los *Tratados* el verbo *insero* aparece asociado a actividades heréticas o diabólicas (cf. 1.22.2, 3.46.29, 3.49.29, 7.84.4), dato del que puede inferirse que Prisciliano, al preferir *dispono* a *insero*, se aleja de posibles connotaciones negativas en este texto.

En el siguiente versículo, *posuisti aput me*, la versión de Prisciliano parece más fiel, de nuevo, al texto griego que el *mihi dedisti* del texto de Sabatier (ἔθου παρ' ἐμοί). En fin, este versículo finaliza con *uisitatio tua* (para Prisciliano, acción positiva de Dios, como se comprueba en 1.32.18 [*Lc.1.68*] *qui uisitauit et fecit redemptionem*, 11.105.16 [*Salm.8.5*] *filius hominis propter quod uisitas eum*), donde Sabatier da *inspectio tua* (ἐπισκοπή σου).

En cuanto al significado del pasaje de *Job*, es preciso hacer notar que son escasos los autores latinos que se atreven a elaborar una exégesis unitaria de los cinco versículos. Muchos de ellos pasan por estas líneas de modo superficial, quizá por los problemas que presenta en conjunto (como, en general, todo el *Libro de Job*). En el área latina, el verso más comentado es el octavo, si se tiene en cuenta que, en muchos casos, los comentaristas tienden a confundirlo con su paralelo en *Salm.118.73*.

Con objeto de acercarnos a la comprensión del pasaje en Prisciliano, será interesante estudiar las tradiciones exegéticas que aparecen en dos obras en las que se tiene en cuenta este pasaje bíblico en su totalidad. Aunque de época tardía (siglo VI), Gregorio Magno interesa porque sus comentarios al libro de Job (*Moralia*), si bien no se limitan a reproducir la tradición exegética precedente, la presentan, al menos, sistematizada, partiendo del texto de Job como objeto de comentario y no como asunto indirecto, al hilo de otros pasajes de la Escritura (cf. Greg.Magn.*Moral.*9.49.1-53.74; se utilizará la traducción de los pasajes realizada por Rico Pavés). En el siglo anterior, y perteneciente al área antioquena, Teodoreto de Ciro utiliza el pasaje, al menos *Job*.10.9-12, como columna vertebral alrededor de la que sintetiza lo que él llama la opinión de la Iglesia en el tema de la antropología (cf. Theod.Cyr.*Haer.Fab.*5.9, pp. 477-484).

En sus comentarios morales, Gregorio ofrece, sobre todo el pasaje, una doble exégesis. La primera, aplicada al hombre exterior (9.49.1-53.5); una segunda, más breve, acomodada al hombre interior o alma (9.53.6-78). La primera, con una enseñanza de tipo antropológico; la segunda de tipo espiritual o alegórico. Con la interpretación antropológica de Gregorio, más extensa y rica en matices que la del antioqueno, se cotejará la exégesis más sintética de Teodoreto. Para *Job*.10.8a será preciso acudir también, por razones metodológicas, a un pasaje de Hilario. Con el mismo motivo, se añadirán comentarios de otros autores. En especial, son destacables los pasajes tomados de las *Catechesis* de Cirilo de Jerusalén.

Antes de finalizar este apartado, adelantamos el sentido general de cada versículo que reflejan los comentarios de Gregorio y Teodoreto: la manifestación de la dignidad de la criatura humana respecto a las demás realidades creadas (*Job*.10.8); el tema de la debilidad y humildad de la condición humana, formada con limo de la tierra (*Job*.10.9); la plasis uterina como obra de Dios (*Job*.10.10-11); el soplo vivificador o infusión del alma en el cuerpo formado en el útero materno (*Job*.10.12a); en fin, la custodia amorosa de Dios sobre su criatura (*Job*.10.12b).

Téngase presente que Prisciliano utiliza el pasaje de Job como sustento escriturístico de la idea de la inhabitación de Cristo en el templo que él mismo se construye en el hombre. Lo que podría haber solucionado citando *Job*.10.12b (*uisitatio tua custodiuit spiritum meum*), lo resuelve por exceso. Probablemente, con los versos anteriores el autor quiere justificar la tarea creadora de Cristo Dios: *in nobis ipse sibi fecerat* (1.21.13).

370.**manus tuae finxerunt et fecerunt me; posthaec demutans deiecisti me:** el primer hemistiquio (*Job*.10.8a) es el más utilizado por los autores latinos, ya sea en los comentarios propios sobre *Job*, bien indirectamente, en las exégesis a su paralelo *Salm*.118.73. Como primera aproximación al texto, a través de los comentarios al salmo 118, apuntamos que Eusebio de Cesarea (a partir del orden *fecerunt* / *finxerunt*) da noticia de dos interpretaciones acerca de este versículo. La primera, referida, como acabamos de ver, a los dos momentos de la creación del hombre según Orígenes y la escuela Alejandrina en general, presente en *Gen*.1.26 (*factura*) y *Gen*.27 (*plasmatio uel figmentum*). La segunda, defendida por quienes ven en *fecerunt* la primera creación del Génesis, y en *plasmauerunt* interpretan el lavacro de regeneración (cf. *Tit*.3.5) y del nuevo nacimiento (Euseb.C.*Comm.Psalm*.23.1377).

Se recogen a continuación las ideas, más concretas, que suelen desarrollarse al hilo de estos textos. Para ello, se toma como referencia un pasaje de Hilario de Poitiers y se procede a comparar lo que dice Hilario con los textos de Gregorio y de Teodoreto.

Aunque el pasaje que explica el pictaviense pertenece a sus *Comentarios a los salmos*, los temas desarrollados son válidos, en conjunto, para el primer hemistiquio de *Job*, dado el paralelismo de ambos textos anteriormente apuntado (cf. § 369). Como veremos, tanto Gregorio, que comenta directamente a *Job*, como Teodoreto, que, en este punto, parte de la exégesis de *Salm*.118.73, coinciden en buena parte con las ideas de Hilario. En el caso del obispo de Poitiers, interesa sobremanera fijarse en el pensamiento de un autor al que se le supone un conocimiento notable acerca de la exégesis que manejaba Orígenes, por ser el pictaviense quien tradujo los comentarios del Alejandrino al *Libro de Job*, que ahora conocemos tan sólo en fragmentos (cf. Rico Pavés 1998: 47). Las ideas fundamentales son las siguientes:

a) La creación del hombre no se produce por mandato, como sucede en el resto de las criaturas visibles, sino por decisión (cf. *faciamus*, *Gen*.1.26). Una decisión que, para Gregorio, supone un detenido estudio y comporta mayor dignidad en tanto que acción directa de Dios –no mediante orden– (*Moral*.9.49.29). Teodoreto, probablemente para evitar demiurgias angélicas, explica que el sentido del mandato (τὸ πρόσταγμα) no es la delegación, sino que refleja el deseo expreso de Dios (βούλημά τε καὶ θέλημα). Con el mismo interés interpreta el modelado de las manos, no como mera actividad manual (τὴν διάπλασιν), sino como muestra de un mayor afecto hacia lo modelado (τὴν πλείονα περὶ τὸ ποίημα τοῦτο διάθεσιν) (*Haer.Fab*.477.40-43).

b) Las manos de Dios y la plasis indican un mimo especial del creador por su más cara criatura: *neque solum factum, sed etiam figuratum uel praeparatum* (Hil.*Psalm*118.5). Para Teodoreto, la distinción entre el hecho de crear el cosmos y el de modelar con las manos al hombre (πεποιηκέναι / ταῖς χερσὶ διαπλάσαι) es un claro indicio del insigne afecto de Dios para con la naturaleza humana (*Haer.Fab.*477.37-43). Gregorio ve en la plasmación la dignidad de la condición del hombre (Job) ante la misericordia del juez (Dios) y la preeminencia del hombre respecto de los demás animales, de los seres celestes y de los inanimados (*Moral.*9.49.16ss.).

c) Por un solo mandato, Dios hizo todo perfecto. Pero al hombre no lo hizo así: su doble naturaleza o condición no lo permite, pues el alma es creada a imagen (o imagen y semejanza del modelo, que es el Primogénito de toda creatura), mas no el cuerpo, formado de la tierra: Hil.*Psalm*118.6 *Homo uero, cum internam et externam in se naturam dissonantem aliam ab alia contineat, et ex duobus generibus in unum sit animal rationis particeps constitutus, duplici est institutus exordio. Primum enim dictum est: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, dehinc secundo, et accepit Deus puluerem de terra, et finxit hominem.* Gregorio insiste en lo mismo. La dignidad del hombre resplandece por la imagen, pero está muy lejos de la perfección por la carne, “porque al mezclarse el espíritu al polvo, en cierto modo, se ha unido a la debilidad” (*Moral.*9.49.39). En contraste con los anteriores, Teodoreto se distancia del menosprecio por la materia limosa: para él, la utilización del limo de la tierra indica por parte de Dios una insigne predilección por la naturaleza humana. Precisamente, que el Creador, a partir de la tierra, haya formado la carne, la sangre, el cutis y todo tipo de órganos y sentidos maravillosos invita a admirar, en intensidad nunca suficiente, el modelado de un ser tan lleno de vida (*Haer.Fab.*480.2s. ὁξίως θαυμάσαι τὴν τοῦ ζωτικοῦ τούτου ζώου διάπλασιν).

d) Entre estos comentaristas, destaca Hilario por distinguir en la creación del hombre una especie de tercer estadio, al que llama *praeparatio*, término con el que –ocasionalmente, sin llegar a integrarlo dentro del proceso– se refiere a la inspiración de Dios, presente en el soplo de vida (cf., en Prisciliano, el hapax *inspiramentum*, § 346): Hil.*Psalm*118.8 *uel praeparauerit in id quod dicitur: et inspirauit in eum spiritum uitae, et factus est homo in animam uiuentem. Inspirationi ergo huic praeparatus siue formatus est: per quam natura animae et corporis in uitae perfectionem quodam inspirati spiritus foedere contineretur.* En el proceso de creación cabría distinguir, por tanto, una triple acción, propia de la índole trinitaria de Dios, que espera del hombre una

triple respuesta (cf. Ladaria 1977: 49-51): Hil.*Psalm*118.8 *triplex cognoscitur hominis facti praeformatique perfectio: ⁽¹⁾cum et fit ad imaginem Dei, et ⁽²⁾formatur e terra, et ⁽³⁾inspiratione spiritus in uiuentem animam commouetur: idcirco manibus se factum et formatum, non manu tantum Propheta testatur, quia in constitutione sua non solitarii tantum, et eadem triplex fuisse docetur operatio.*

e) Teodoreto y Gregorio ponen de manifiesto que este versículo (o su paralelo del *Salmo*) forma parte del material escriturístico que se empleaba en la controversia con el pensamiento maniqueo. Sosteniendo equivocadamente que hay dos principios, dice Gregorio, Manés ‘pretende afirmar que el espíritu ha sido creado por Dios y la carne por Satanás’ (*Moral*.9.49.5). Teodoreto especifica que es Saclas quien, según estos herejes, formó el cuerpo del hombre. Por ello, insiste en el orden de la creación de los elementos constitutivos del hombre. Según se desprende de *Gen*.2.7, Dios modela primero el cuerpo y después le infunde un alma (*Haer.Fab*.481.37-39 ὁ θεϊότατος Μωϋσῆς πρότερον ἔφησε τοῦ Ἀδάμ διαπλασθῆναι τὸ σῶμα, εἶθ’ οὕτως ἐμφυσῆσαι τὸν Θεὸν τὴν ψυχὴν). El alma, pues, no es sustancia divina, puntualiza a continuación, dado que ha sido creada junto con el cuerpo.

f) La fidelidad de Prisciliano al texto griego (*finxerunt et fecerunt me*), suscita el interrogante acerca de si el orden de aparición de estos verbos influye de alguna manera en el sentido que tiene esta cita para nuestro autor. Gregorio, partidario de la doble creación origeniana, ofrece una solución al problema léxico que se plantea en nuestro texto, al poner de relieve, en *plasmatum*, no la materia constitutiva de la que se obtiene el plasma corpóreo, sino el modelo al que remite la acción: *plasmatum se propter internam imaginem retulit* (*Moral*.9.49.13 “el ser plasmado se refiere a la imagen interna”). *Plasmare* y *fingere*, verbos que inicialmente indican el modelado de una sustancia material, pueden aparecer con objeto inmaterial (cf. el valor que asigna Prisciliano a *figmentum* en § 343). Agustín muestra que, a veces, la acción de modelar es empleada en la Biblia también para referirse al espíritu, como lo demuestra el versículo de Zacarías *qui finxit spiritum hominis in ipso* (*Zac*.12.1 en *Aug.Enarr*.118.18.2). Por último, con la acción que remite al modelo viene adjunta la indicación del resultado final, una carne indumentaria, configurada o plasmada respecto de un paradigma interno: *factum uero totum in circuitu, in eo quod ex carnis constat indumento* (“el ser hecho por completo evoca el vestido de carne que lleva”).

Es preciso valorar con sorpresa que estos tres autores, tan distantes en el tiempo, en el espacio y en la tradición teológica, ofrezcan comentarios tan similares. Este hecho

apunta a que comparten fuentes comunes, transmitidas con notable fidelidad y, al mismo tiempo, asumidas e interiorizadas según la singular personalidad de cada cual. Las diversas tradiciones teológicas que parecen representar los autores coinciden en ofrecer una visión antropológica que se manifiesta en *Gen.1.26* y *Gen.2.7*, leída desde la perspectiva de *Salm.118.73*, o de su paralelo *Job.10.8a*. Todas ellas apuntan a la inefable dignidad del ser humano, concedida por el Creador mediante su modelado, un axioma que desbarata pensamientos torcidos como, en especial, el de los maniqueos.

Donde los autores discrepan no es en el modelado, sino en la materia utilizada. Teodoreto compone lo que, en una obra enciclopédica y de controversia como el *Compendio*, podría calificarse de bello canto a la materia limosa de la que han salido todas las maravillosas peculiaridades orgánicas del cuerpo del hombre. Por su parte, Hilario y Gregorio, más cercanos al pensamiento teológico alejandrino, ponen mayor acento en el aspecto carnal de la materia corporal y de su efecto lastrante en el alma. No digamos si hubieran llegado a suscribir lo que afirma Prisciliano: “la naturaleza del cuerpo, que es, según el apóstol, figura del mundo y hombre viejo, aunque es hechura de la mano de Dios, sin embargo, puesto que está coligada con el nacimiento terreno por el barro que se cogió ... ha oscurecido la estirpe divina de los hombres en las ratoneras de su morada terrena” (*cf. Tract.6.73.3-8*). No cabe duda de que Prisciliano atribuye la creación del cuerpo al Dios bueno, pero el material que éste utiliza en su plasmación, al ser visible, y sujeto a corrupción y muerte (*Tract.5.64.26 quae uidentur mortalia sunt*), lleva a Prisciliano a una visión sobre el hombre en la tierra en la que la tensión materia / espíritu se percibe como una tragedia angustiosa.

Como conclusión de lo expuesto, y a la vista de los testimonios que atribuyen a *finxerunt* la acción de crear la parte inteligible del hombre respecto a un modelo, resulta altamente probable que Prisciliano, con la frase *finxerunt et fecerunt me*, se esté refiriendo a la creación primera, la del hombre inteligible.

371. *postea demutans deiecisti me*: las dos acciones están atribuidas a Dios. Se examinará primero cuál es el sentido del cambio, aparentemente arbitrario, en el modo de pensar de Dios. A continuación, se mostrará el significado del rechazo.

Agustín, en *mutatus* (*cf. versión sabataria*), entiende que Job, obcecado por la tribulación, piensa equivocadamente que es Dios quien ha cambiado (*Aug.Adn.Iob.10.531.26*). En nuestro enigmático *demutans* podemos ver, de modo análogo a la interpretación de Agustín, una perspectiva errónea de la relación de Dios

con el hombre, producida por la ceguera del pecado, o bien, la respuesta de Dios (*demutans deiecisti me*) al pecado del hombre. En todo caso, el pecado no parece explícito en el texto de *Job*. Por ello, Gregorio, que maneja una versión en la que no aparece el término *demutatio*, interpreta este segundo hemistiquio como referido a las pruebas a las que somete el Creador a su criatura (la versión latina que comenta es *sic repente praecipitas me*, en *Moral.9.49.32*).

Estudiemos ahora el significado del segundo verbo. La *deiectio*, en la Escritura, aparece como una acción punitiva de Dios contra el hombre. Puede ser el efecto inmediato de la soberbia del hombre manifestada contra Dios (cf. *Salm.72.18, deiecisti eos, dum extollerentur*, en *Aug.Enarr.93.16*). El prefijo formante indica un lugar del que se produce la expulsión. Los demonios, por ejemplo, son arrojados del cielo o paraíso (Petr.Chrys.Coll.Serm.16.61). Para esta acción de Dios, Prisciliano emplea reiteradamente *proicio* (cf. *proiectus est* en *Tract.1.18.13, 15, 16*). Cuando se refiere al hombre, se pone de relieve, más que el punto de partida, el lugar de destino, común al de los demonios (Aug.Spec.6.33.14 [cf. *Salm.43.20 iuxta Hebraicum*] *quoniam deiecisti nos in loco draconum et operuisti nos umbra mortis*).

Por otro lado, la distinta versión que da Prisciliano, *deiecisti*, en contraste con la más generalizada, *percussisti*, no presenta problemas añadidos. Los verbos *deicio* y *percutio* forman parte del mismo campo semántico. Junto con *uulnero*, comparten el protagonismo descriptivo en el efecto que produce la muerte sobre el hombre: *ubi est, mors, aculeus tuus? percussisti, uulnerasti, deiecisti* (Aug.Serm.128.718.37). También aparecen integrados en un proceso más amplio que define la pedagogía de Dios sobre el hombre. Así se desprende de las acciones que Dios realiza en la conversión de Pablo, según Agustín: *de coelo uocaui, una uoce percussi et deieci, alia erexi et elegi, tertia impleui et misi, quarta liberaui et coronaui* (Aug.Serm.176.953.3).

A la vista de estos testimonios, no parece significativo el uso que hace Prisciliano de *deiecisti*, en lugar del *percussisti* que da Sabatier en *Job.10.8*. El justo representado en *Job* es apartado enérgicamente del favor de Dios con un fin terapéutico, determinación que toma el propio Dios. Un aspecto importante es que dicho apartamiento se produce como resultado de la decisión del hombre (o del demonio, según se ha visto en algunas citas), por efecto del pecado. Es de suponer que en *postea demutans deiecisti me* existe una acción pecaminosa por parte del hombre, pero no podemos saber si Prisciliano la entiende referida al pecado original, o si es, simplemente, la situación en que se encuentra el hombre tras cometer cualquier pecado.

Cabe también la posibilidad (como en la exégesis de Gregorio) de que se trate de un hecho enmarcable como parte de la pedagogía de Dios, sin que medie pecado alguno, dado que en el texto no aparece expresa la acción causante.

372.memor esto quoniam de luto finctum a terra iterum reuocasti me: dos ideas antagónicas aparecen en los comentarios a este versículo. El modelado de barro de la tierra indica la condición inferior del hombre respecto de los ángeles: “el hombre ha sido creado como lodo, porque del barro ha sido llevado a su condición” (Greg.Magn.*Moral.*9.50.11). Según Gregorio, la debilidad de la carne es un incentivo para que Dios olvide la iniquidad del pecado (*Moral.*9.50.16). Un comentario similar se encuentra en el Crisóstomo, quien interpreta *Job.*10.9 a la luz de *2Co.*4.7 (“llevamos este tesoro en vasos de barro”, ἐν ὄστρακίνοις σκεύεσιν, Chrys.*Eutrop.*406.58-62). Pese a ello, en la propia sustancia limosa, la condición humilde del hombre alcanza cualidades en las que se percibe el sello divino del alma: “el hombre ha sido creado como lodo porque cuando el alma penetra la carne es como el agua que se infunde en el polvo” (Greg.Magn.*Moral.*9.50.13). Frente a esta perspectiva, en Prisciliano la adscripción del sintagma *a terra* al verbo *finctum*, junto con *de luto*, indica mediante la pasiva impersonal un cierto alejamiento del compromiso de Dios en el uso de la materia limosa con vistas a la formación del cuerpo humano (cf. § 343).

El tono general del versículo es optimista. De hecho, en la literatura latina cristiana, con *iterum reuocare* el Padre expresa la llamada que hace a Cristo, tras su muerte, a participar de la resurrección, volviendo de nuevo al lugar de la gloria, a su derecha (Hier.*Comm.Iob.*38.750C *ad me iterum reuocaui*; cf. *Hch.*8.33, *Is.*53.8). *Iterum reuocare* en Ps.Aug.*Mirab.*2.2153 tiene el sentido de llamar al estado prístino en el que fue creada la naturaleza racional. Dicha llamada tiene una intención soteriológica, y presupone la dinámica llamada (creación) - caída - llamada (salvación). Dios hace con el hombre lo que Moisés prefigura con su hermana Miriam, que hubo de permanecer siete días apartada del campamento por haber sido castigada con la lepra a causa de su murmuración: *Sed orante pro ea Moyse, septimo die iterum reuocatur sana* (cf. *Num.*12.13-14). En esta línea, se perciben en el conjunto de nuestro pasaje dos momentos de la conversión: la iniciativa de Dios expresada en *iterum reuocare*, y la respuesta activa del hombre, o del alma, que viene expresada con *reuerti ad*, por boca de la adúltera esposa de Oseas, símbolo del alma (1.20.20 *reuertar ad uirum meum priorem*).

En Ambrosiaster, *reuocare* hace referencia a la nueva llamada por el bautismo: Ambrosiast.Eph.2.5 *a deo alienati mortui eramus, gratia autem sua reuocauit nos, hoc est uiuificauit nos in Christ*, Ambrosiast.Eph.2.10 *uerum est, quia omnis gratiarum actio salutis nostrae ad deum referenda est, qui misericordiam suam nobis praestat, ut errantes reuocaret ad uitam, non quaerentes uerum iter*.

El sentido saludable de *reuocare* afecta a ciertos lugares de la Escritura en los que este verbo traduce el griego ἀποστρέφω (Bar.2.34), sustituyendo al más habitual *conuerto* (“hacer volver”), perteneciente al campo semántico de la μετάνοια. La conversión como respuesta a la llamada misericordiosa de Dios es, posiblemente, la idea que aparece reflejada en la versión de Prisciliano, quien, por otro lado, se mantiene fiel al texto, salvo, como ya se ha dicho, en la adscripción de *a terra* al ámbito sintáctico de *finctum*. Implícitamente, también existe una posible referencia a la escena tras el pecado, en la que se hace indispensable, como paso previo y diferenciado, la idea contenida en *deiecisti me*.

373.et sicut lac me mulsisti et coagulasti sicut caseum; pelle et carne me induisti, ossa et neruos disposuisti: en los comentarios de Gregorio y de Teodoreto, *Job*.10.9 expresa la debilidad de la condición humana, en tanto que *Job*.10.10-11 se refiere a la plasis uterina, a la formación del hombre histórico en el seno materno. Ambos bloques, sin embargo, parecen componer una unidad interna propia, respecto al pasaje completo. Gregorio los resume: “mediante el lodo se indica la cualidad de la primera condición, mediante la leche el orden posterior de la reproducción” (Moral.9.52.6). La unidad de *Job*.10.9-11 es más clara en Teodoreto, quien cita los versículos en un mismo bloque y los interpreta de modo global (*Haer.Fab*.481.37ss.). Para él, los tres versos indican la formación del cuerpo, previa a la animación de éste mediante el alma.

Cirilo de Jerusalén emplea *Job*.10.10-11 contra las amenazas procedentes del maniqueísmo, tanto directamente como a través de sus influjos indirectos. Destacable, aparte de esto, es que se refiere a la creación de los cuerpos humanos en el seno de su madre (Cyr.H.*Catech*.12.26). El obispo de Jerusalén vincula *Job*.10.10-11 con un pasaje clásico a propósito del conocimiento que Dios muestra tener acerca del feto que se está formando en el vientre de la madre (*Jer*.1.5). Así mismo, justifica la bondad de la carne física con una perspectiva cristológica, amparándose en la carne asumida por Cristo y, a la vez, justifica la encarnación de Cristo afirmando sin ambages que la carne material es

resultado de la actividad creadora de Dios. Asigna también el título de templo de Dios, santuario del Espíritu (*1Co.6.19*), al cuerpo material:

Cyr.H.*Catech.12.26*

“No se avergüenza de tomar su carne de estos miembros el que es autor de esos mismos miembros. ¿Quién puede ser el que nos dice esto? Habla el Señor a Jeremías: *Antes de plasmarte en el seno materno, te conocí, antes de que salieras de las entrañas, te consagré* (*Jer.1.5*). El que al modelar a los hombres lo hizo sin avergonzarse, ¿podría sentir sonrojo al formar por sí mismo la carne santa, que es el velo de la divinidad? Dios es el que hasta hoy forma las criaturas en el seno materno, como está escrito en el libro de Job: *Me has vertido como leche y como queso me has cuajado. Me has vestido de piel y carne, de huesos y nervios me has tejido* (*Job.10.10-11*). Nada impuro hay en la naturaleza del hombre, sino la mancha con adulterios libertinaje. El que formó a Adán, formó igualmente a Eva, y tanto el varón como la hembra han sido modelados por manos divinas. No hay un solo miembro del cuerpo que ogirinariamente haya sido formado impuro. Por eso, que callen todos los herejes que acusan al cuerpo o, mejor dicho, al que lo hizo. Nosotros recordemos lo que dice Pablo: *¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros?* (*1Co.6.19*); y también el profeta predijo en la persona de Jesús: *Mi carne viene de ellos* (*Os.9.12 LXX*); y en otro lugar esta escrito: *Por eso los entregará hasta el tiempo en que dé a luz* (*Miq.5.2*). ¿Y cual es la señal? Dice a continuación: *Dará a luz, y el resto de sus hermanos volverá*. ¿Y cuál es la dote de la virgen, de la esposa santa? *Y te desposaré conmigo en fidelidad* (*Os.2.22*). E Isabel dice también hablando con ella: *Bienaventurada tú, que has creído, porque se cumplirán las cosas que se te han dicho de parte del Señor* (*Lc.1.45*)”, trad. Sancho.

Tres de las ideas anteriormente recogidas por Cirilo en su controversia antimaniquea son empleadas por Prisciliano en este pasaje: la creación (¿del cuerpo?) en el útero materno como obra de Dios; la encarnación de Cristo; la inhabitación de éste en el hombre. Ahora bien, con una formulación ambigua, en Prisciliano todo parece referido al hombre interior. Dicha ambigüedad se inicia ya en la crítica a los herejes que atribuyen al diablo la creación del hombre (*cf. Tract.1.18.17-20*). Realmente, Prisciliano está defendiendo la creación a imagen y semejanza del hombre interior, inteligible. Para él, aunque Dios crea el cuerpo del hombre, es la condición material del cuerpo la que oscurece su linaje divino (*cf. Tract.6.73.3-8*). El hecho de que Cristo asuma una carne es figura de la posterior inhabitación de Dios en el hombre inteligible, no en el cuerpo (*cf. § 368*), a diferencia del pensamiento que se pone de manifiesto en el pasaje de Cirilo.

374.pelle et carne me induisti: esta expresión se asocia con frecuencia a *Gen.3.21* en algunos autores cristianos, no sólo gnósticos y de pensamiento filognóstico, sino también eclesiásticos como Orígenes, cuando, en las túnicas de pieles con que Dios revistió al hombre tras su pecado, interpretan la dimensión carnal del hombre no como

algo querido por Dios, sino como consecuencia del pecado “por más que algunos pretendieran presentarla como una misericordia divina tras el pecado del hombre” (Ayán 2000: 37s.; para mayor erudición, cf. Beatrice 1985). Probablemente, Prisciliano participa de la misma tradición exegética.

375. uitam uero et misericordiam posuisti aput me et uisitatio tua custodiuit spiritum

meum: la plasmación material del hombre, a la que se refieren los versos anteriores (9-11), podría entenderse en nuestro autor como un hecho peyorativo si se interpreta la idea de *Job*.10.9-11 como opuesta a *Job*.10.12a por medio de *uero*, añadida al texto original. Dios pone en el hombre vida y misericordia mediante el bautismo y la gracia, pero lo hace en el hombre sometido, por su cuerpo material, a la prueba de la corrupción y a la servidumbre de la materia (cf. Ambr. *Psalm* 118.10.17 *finxit per lutum, posuit per gratiam spiritalem*).

La idea de la misericordia divina presente en los *Tratados* merece una breve consideración debido a la frecuencia con que aparece. Para Prisciliano, esta cualidad de Dios es la causa de la llamada a la fe (2.36.12 *qui ad Christi fidem diuersa misericordiae uocatione uenissent*), del nuevo nacimiento para la salvación, en contraste con la generación natural (7.83.12 *quod renascimur in salutem, misericordiae est, non naturae*). El predicador sólo puede dar testimonio de la salvación y consejo si ha alcanzado misericordia y vive lo que predica (4.60.15 *tamquam misericordiam consecutus ego consiliator, ego testis*, 6.80.27 *consilium do tamquam misericordiam consecutus a domino*). La vida del cristiano “progresiente” se entiende como una escuela en la que Dios castiga o corrige para purificar, y de este modo ejerce también su misericordia con el hombre (10.97.4 *deus repulisti nos et destruxisti, iratus es et misertus es nostri*). Pero también Dios ejerce la misericordia con el débil de fe, cual ensenada y puerto de salvación para las naves de los que están a punto de perecer en las aguas de este mundo (4.57.12 *semper diuina miseratio inter tot inconsulta naufragio uelut fine periclitantibus statio et optabilis portus occurrit*).

Volviendo a la interpretación de nuestra cita, interesa apuntar que, para Teodoreto (*Haer. Fab.* 481.37ss.), *Job*.10.12a se refiere simplemente a la animación del cuerpo (no habla de alma, quizá por el valor subsidiario que suele tener ésta en la teología asiática). Gregorio no es mucho más elocuente: “la descripción del cuerpo creado es una limitada alabanza a Dios, si no se indica a continuación el admirable soplo vivificador” (*Moral.* 9.52.9).

Las noticias siguen siendo escasas en el siguiente hemistiquio: Gregorio interpreta, también escuetamente, *Job.10.12b*, aludiendo a la custodia de Dios sobre los bienes que concede al hombre. En la misma línea, Teodoreto ve en él la preocupación de Dios por el hombre formado y animado.

Sin embargo, Prisciliano reproduce toda la cita (*Job.10.8-12*), según parece, en función de *Job.10.12b*. Resulta sorprendente si la intención era simplemente hacer hincapié en la inhabitación de Cristo en el interior del hombre, salvo que la inhabitación sea entendida como un gesto misericordioso de Dios hacia el hombre, castigado a asumir una carne mortal y corruptible debido a la culpa antecedente contraída por Adán tras la primera creación noética.

Introducción general a 1.21.21-33.6

La segunda parte del cuerpo central de este tratado requiere una estructuración desde el punto de vista temático. Pueden identificarse tres grandes bloques: a) el concepto de Dios Cristo, desarrollado desde la perspectiva del plan de salvación; b) las interpretaciones de la Escritura respecto al misterio del Dios hecho carne; y c) la proclamación de ese misterio por medio de la profecía, asunto del que forma parte la doctrina sobre el uso de apócrifos.

a) Nuestro autor ha planteado el problema sobre el concepto de Dios Cristo ya al final del bloque anterior. Después de identificar las obras de la carne y las del espíritu, que muestran al hombre nuevo redimido por Cristo, establece el valor simbólico de la encarnación como signo de la inhabitación de Dios Cristo en el hombre (1.21.12-14).

Es éste el punto de partida que le sirve como eslabón para, una vez más, lanzar anatemas contra quienes niegan que Jesucristo vino en carne; en esta ocasión, la prueba de autenticidad de la encarnación de Dios es la crucifixión, sufrida por los pecados de los hombres. Las citas que aporta muestran que el sufrimiento de Cristo en la cruz no es ficticio, a la luz del episodio de la bebida de vinagre, en el escenario del Gólgota. A esto se adjunta el testimonio, tras la resurrección, de la prueba tangible de Tomás. La divinidad de Cristo sufriente se muestra con el *consummatum est* de *Jn.19.30* (1.21.21-22.9). La verdadera encarnación, pues, es figura de la inhabitación de Cristo resucitado (Cristo Dios, cf. 1.24.9) en el hombre, realidad que no podrán destruir las perversas interpretaciones de los herejes ni las calumnias de los cismáticos (1.24.6-10).

El tema de la encarnación da paso a la presentación de uno de los conceptos fundamentales de la fe de Prisciliano: la relación Dios - Cristo - Jesús, terna presentada a propósito de la triple imagen unicornio - roca - piedra (1.24.10-13) cuyo sentido se va desvelando a lo largo de este bloque. Así, la imagen del unicornio, símbolo de la unidad indivisible de Dios, aparece de nuevo en el pasaje de Balaam (1.27.3), donde dicho animal fantástico es puesto en relación con el portentoso hombre que representa a Cristo (*cf. Orig.Hom.Num.16.6, Comm.Cant.2.163.6*); nótese también que el cuerno simboliza al vástago de la casa de David (Jesús) suscitado por Dios para redención de su pueblo (1.32.18s.). La roca, manifestación visible de la presencia vivificante de Dios entre los israelitas, cuando vagaban por el desierto, es Cristo (*cf. Orig.Comm.Cant.2.162.21*); la roca evoca, en cierta medida, la piedrecilla donde aparece escrito el nombre 'Dios', nombre oculto que no conocen sino los que lo poseen. Jesús es la piedra angular, pero también la semilla visible prometida en el Antiguo Testamento mediante la generación carnal (antepasados) de Cristo (1.29.15s.) y la cabeza de la Iglesia (1.30.5.s.). Como se puede observar, las relaciones simbólicas aparecen conscientemente mezcladas y compartidas, podríamos decir, indistintamente, entre las tres realidades de la terna. Esto se puede comprobar también en otros lugares de esta segunda parte, donde se entreveran, sin discriminación alguna, citas atribuidas tanto a Dios, unas, como a Cristo y a Jesús, otras. Así, la mezcla confusa de conceptos, aparece en las amalgamas de citas de 1.26.2-11 (Dios - Cristo - Dios - Jesús), 1.27.15-26 (Cristo Jesús - Jesús - Dios - Cristo - Jesús), 1.28.6-13 (Señor - Jesús - Señor salvador - Jesús - Dios - Dios - Jesús), 1.29.15-30.11 (Cristo - Jesús - Cristo - Dios - Cristo - Dios). Probablemente, cuando nuestro autor afirma rotundamente la divinidad de Cristo humanado (1.24.13 *hominum homo Christus*), lo está haciendo con un modo de expresarse que responde a su concepción monarquiana del misterio de Dios. Desde la perspectiva del plan de salvación, el único Dios, en el que no hay distinción de personas, se manifiesta como Cristo palabra en el Antiguo Testamento y lleva a plenitud su proyecto salvífico encarnándose en Jesús, culmen de la obra salvadora de Dios. De este modo se entiende la triple realidad Dios - Cristo - Jesús a la luz de la terna *sensus - sermo - opus: sic se pro hominibus patientem intellegi deum uoluit in carne, ut, si sensus quaeratur in nobis: unus deus est, si sermo: unus est Christus, si opus: unus Iesus* (6.75.2-5).

b) Para Prisciliano, lo visible, como instrumento de acceso a Dios, es un arma de doble filo. El hombre puede confundir los signos divinos presentes en la materia con el propio Dios. Como ya hemos, visto éste es el origen de uno de los pecados capitales en

el pensamiento prisciliano: el de idolatría. Análogamente, la Escritura también se presenta al hombre en un formato visible; es preciso, pues, escrutar adecuadamente sus contenidos a fin de trascender su sentido visible o carnal y comprender su sentido invisible o espiritual. Por el contrario, el acceso a la Escritura de un modo carnal conlleva la errónea interpretación del *sermo diuinus* (1.28.26-29.4). Por ello nuestro autor, empleando un fórmulas retóricas de acusación, previene contra los distintos equívocos al respecto.

Teniendo este criterio de fondo, Prisciliano desarrolla su concepto de Dios Cristo poniendo en contraste definiciones negativas y positivas. Dios no es el diablo, cuya fuerza, soberbia y desdén son descritos en el libro de Job. En él se ve cómo el Maligno se burla de la creación. Por contraste, Dios es Cristo Jesús, descrito en el Apocalipsis, que domina la creación.

Cuando en la Escritura se habla del león, nuestro autor puntualiza que el valor cristológico de esta imagen no debe ser interpretado de modo directo, pues el león no es dios, sino entendiendo que la fuerza del león es símbolo de la fuerza de Dios Cristo, vencedor, del mismo modo que la miel es símbolo de su dulzura inefable. Otro tanto sucede con el ciervo y su cría, cuya conversación denota la providencia de Dios. Cuando afirma Pablo que Cristo es la fuerza y la sabiduría de Dios, no se debe considerar que Cristo es gémino (*cf.* el valor de gémino que dan los maniqueos en *Aug.C.Faust.* 2.20), sino que encarna cualidades de Dios que deben servir al cristiano para escrutar con sabiduría las escrituras y conocer su fuerza transformadora. En la misma línea, es absurdo considerar machohembra a Dios por el hecho de que el hombre (interior) haya sido creado, a su imagen, macho y hembra. Obsérvese que todas estas distinciones pretenden despejar dudas en categorías simbólicas o realidades espirituales que, en la Escritura, aparecen emparejadas (el león también tiene su cachorro en la profecía de Balaam [*cf.* 1.27.7]). Probablemente Prisciliano pretende desactivar toda exégesis que ampare y justifique una concepción del Verbo de Dios como hipóstasis distinta del Padre.

En el contexto cristológico de la escena tomada del libro de Daniel (*cf.* *Ps.Vig.Th.Varim.* 1.51, *Greg.Illib.Tract.* 18, *Hier.Dan.* 1.3.677), el ángel del Señor cede todo protagonismo al nombre de Dios, bajo cuyo influjo los tres jóvenes son preservados del fuego preparado por Nabucodonosor (*Dan.* 3.43.50 en *Tract.* 1.26.24s.). En esa misma línea, nuestro autor insiste en que Dios no es un ángel: ni el ángel que habla a Josué, ni el que anima a adorar a Jesús como a Dios (1.31.6-21).

Dios, sin embargo, se manifiesta en la paradigmática y suprema humanidad de Cristo, hombre entre los hombres (1.24.13), testigo visible de Dios invisible, primogénito de entre los muertos con su resurrección, dueño de la vida y de la muerte (1.25.13-25), que tiene domeñado el cosmos con su poder y destruye, por el bautismo, la perniciosa influencia que parece ejercer sobre el hombre desde su nacimiento (1.26.19-22), esposo místico del alma del cristiano (1.28.20-24) y cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo (1.30.4.-6).

Dios tiene un nombre, que es su proyección visible, salvífica, sobre los hombres: Cristo Jesús. No hay más dioses que él solo; no comparte su gloria con nadie (por ello no puede haber distinción de personas en Dios; *cf.* 1.30.4s.). Pero recoge en sí todos los títulos: él es todo lo que se nombra (3.49.9), en todas las lenguas y de todos los modos, de él se dice todo en la Escritura (5.66.5); en los últimos tiempos es llamado Verbo de Dios (*cf. sermo*) y Emmanuel (*cf. opus*) (1.27.23-26). Cristo Jesús está por encima de todo nombre (1.30.3 *supra omnem nomen quod nominatur*), porque, con el poder de su divinidad, domina los poderes de todas las potencias angélicas, tanto en la etapa intramundana como en la vida eterna. Del estudio atento sobre el vocablo *nomen* en este tratado (*cf.* § 421) se deduce que, probablemente, nuestro autor trasluce una concepción en la que el nombre de Dios no parece distinguirse del propio Dios como hipóstasis, frente a doctrinas en las que el nombre es identificado con el Hijo, de la misma substancia, pero distinto de la persona del Padre.

Así como Cristo es imagen (nombre) de Dios (1.31.26) y la Iglesia (en tanto que cuerpo de la cabeza, 1.30.6) es imagen de Cristo, así también Cristo es nombre de Dios en tanto que profecía de Dios (1.29.19), y la Iglesia es profecía de Cristo (1.32.2s.). Los cristianos, por el hecho de serlo, mediante el bautismo y su ingreso a través del símbolo (1.31.28-30), están predestinados en la profecía, llamados, todos, sin acepción de personas, a hablar de Dios (1.32.14-17).

Desde el punto de vista exegético, aunque muchos temas han sido ya apuntados, hay que destacar la importancia que concede nuestro autor a la inspiración divina cuando se trata de interpretar correctamente el texto sagrado. Una autoridad que el exégeta recibe de Dios (“nuestra capacidad procede de Dios”), lo que páginas atrás era expresado en el pasaje que recoge la fórmula *Christus Deus in sensu demonstrator* (*cf.* 1.9.27-10.1, §§ 174-176). Prisciliano, además, construye su exégesis a modo de hilvanes que van surgiendo, aparentemente deslavazados, en distintos lugares el texto, pero que conforman un mensaje claro. Merece la pena destacar algunas de estas

palabras, que aparecen en el texto a modo de imágenes subliminales: el unicornio (1.24.12, 1.27.3), animal fantástico que simboliza en ocasiones la exaltación de la unidad (Aug.*Enarr.*91.11) y que probablemente es el símbolo de la no distinción de personas en Dios para nuestro autor (cf. 1.6.8 *haec tria unum sunt in Christo Iesu*, 1.5.10 *tripertito ecclesiae fonte*). También está presente a lo largo de todo el pasaje el simbolismo del fuego y del agua: en la descripción de la terrible imagen demoníaca tomada de Job, aparecen como elementos terribles y sometidos al control del Maligno (1.24.23-25.3; 1.25.8-13); sin embargo las alusiones al fuego y al agua en el pasaje del Apocalipsis (los ojos de Cristo glorioso [1.25.19s.], su voz [1.25.21]), ofrecen la posibilidad a nuestro autor de transmitir al lector una sensación de poderío y serenidad. El fuego del horno del que son preservados los jóvenes (1.26.24) representa, probablemente, al poder del diablo (1.25.1), a cuyo calor se han endurecido los pies bronceados de Cristo, vencedor de las potencias infernales (1.25.21). Las aguas, cuyo reinado detenta el diablo (1.25.13), un lugar inestable (cf. 4.57.18 *fixo in lubricis gressu* y 10.95.25) del que el pueblo de Dios es preservado (1.26.23s.), son también la voz con la que se expresa el hombre del Apocalipsis tras haberlas dominado con su muerte y resurrección (1.25.21).

En lo que concierne al contenido simbólico de la Escritura, destacamos tres modos de exégesis manejadas por nuestro autor. En la primera, el símbolo representa íntegramente el elemento real: el unicornio es Dios, la roca es Cristo, la piedra angular es Jesús. En otras interpretaciones el símbolo no representa directamente la realidad, sino que ésta aparece figurada por concomitancia entre las características que vinculan el elemento simbólico con el real: el león habla de Cristo Dios, pero no simboliza directamente a Dios, sino que su fuerza representa la fuerza de Dios; otro tanto sucede con el ciervo y su cría, cuya inverosímil elocuencia es puesta en relación, mediante cita puente, con la providencia y la elocuencia divinas. Por último, por medio de los seres personales de los que habla la Escritura se manifiesta la presencia divina, de modo que el personaje de la Escritura no simboliza a Dios, sino que lo revela a través de sí: el ángel no es Dios, sino que, en tanto que ministro visible, hace presente a Dios en el pasaje de los jóvenes y en el de Josué.

c) Prisciliano aborda, así mismo, el controvertido tema del uso de apócrifos. En 1.22.10 es presentado en relación con las manipulaciones que sufre el texto sagrado por parte de algunos heréticos que pretenden desacreditar la pasión del Dios humanado. Más abajo, el autor defiende implícitamente, al hilo de la profecía del impío Balaam, el

derecho de profetizar en testimonio de Dios Cristo otorgado por el propio Dios al no excluir de la Escritura canónica el testimonio de personaje tan despreciable (1.27.19). Pero es en las últimas páginas del tratado donde Prisciliano presenta un amplio pasaje acerca de los criterios que el exégeta experto debe adoptar para admitir como buena la lectura de un apócrifo: es preciso que cualquier escrito predique la divinidad de Cristo, que esté de acuerdo con el canon (Moisés, los profetas y los evangelios) y sea conforme a la moral y a la regla de la fe (1.30.11-31-6). La propia Escritura marca la pauta en este sentido: no se debe atender a la sola apariencia, o al autor de los contenidos, para confiar en que éstos sean verdaderamente inspirados por Dios. Como ejemplos de ello, nuestro autor presenta el caso de Josué, quien sólo cree al ángel cuando éste confiesa su adhesión al Señor (1.31.6), y el del apóstol Juan, a quien el ángel exhorta a adorar a Jesús como Dios (1.31.13). Ambos pasajes transmiten indirectamente otro criterio: una vez que el personaje que habla en el texto, o el autor del libro inspirado, avalan las palabras del canon, el exégeta no puede seleccionar o recortar su mensaje al propio gusto (*cf.* la misma idea en 3.48.12-17). Por ello, hay que creer al ángel cuando afirma que es consiervo de Juan y de los demás cristianos, y que “el testimonio de Jesús es el espíritu de profecía” (*Ap.*19.10). La profecía se apoya en el testimonio dado por Jesucristo, y la poseen todos los fieles en mayor o menor grado (Salguero 1965, *s.uers.*).

Precisamente, éste de la profecía es el último de los asuntos de primer orden que conforman el cuerpo central del *Tratado primero*. La frase del ángel a Juan, que acabamos de citar, es el colofón de un tema que aparece ya apuntado páginas atrás. En 1.26.2, se dice que el título de la cruz, si bien pretende a los ojos humanos ser una burla para el crucificado que de ella pende (*Iesus Nazarenus rex Iudaeorum*), constituye sin embargo un “testimonio divino en honor de Dios”. Para nuestro autor, la profecía consiste en “hablar de Dios” (1.32.15, *cf.* Hartberger 1910: 125), y éste es un honor que la Escritura concede a todo cristiano, como muestra el pasaje del Apocalipsis. Uno de los argumentos en que Prisciliano se hace fuerte para defender la universalidad de la profecía es que Cristo, antes de venir en carne, había sido profetizado por todos (3.53.22-24). En este primer *Tratado* se completa el la doctrina al respecto: Cristo es profetizado por todo profeta, por todo apóstol, en toda lengua y por toda la creación. Lo ponen de manifiesto las lenguas en las que se inscribe el título de la cruz (1.26.2), la alabanza de los lactantes (1.26.14), los impíos adoradores de ídolos y demonios como Balaam (1.26.25-27.9), lo hacen, incluso, los propios demonios (1.27.19); profetiza, en fin, el penitente, al poner de manifiesto el nombre del Señor salvador (1.28.1). Por ello,

la máxima de Prisciliano es terminante: Dios no impuso límite fijo a la profecía y, aunque los profetas deben estar sometidos a los profetas, el cristiano no debe perder la esperanza de hablar de Dios (1.32.14-33.6).

Dos aspectos más, añadidos a los anteriores, trufan temáticamente esta segunda parte: las referencias a los herejes y a los sacramentos. En el apartado de condena de herejías, acusa por primera y única vez a los maniqueos (1.22.13-23.4). Dadas las constantes referencias indirectas al pensamiento maniqueo que hemos detectado en la primera parte y las que se irán descubriendo en esta segunda, parece como si nuestro autor estableciera la denuncia expresa a los maniqueos como gozne y clave de interpretación de ambas. Tras la mención especial de los maniqueos, condena a los nicolaítas, a quienes ha nombrado páginas atrás (1.7.24) y, juntamente con éstos, a los ofitas (1.23.4-9). A renglón seguido señala una lista más amplia de herejías, a las que condena “con boca católica y creyente en Dios Cristo” (1.23.9-21). Como colofón, tachándolo de maniqueo y hechicero, condena a Itacio y sus presuntas prescripciones mágicas. Salvo la de Itacio, en tanto que nuestro autor cita nominalmente a uno de sus adversarios, todas estas acusaciones son presentadas con un notable componente retórico (*cf.* 2Tim.3.8, en el que se inspira el tópico *homines mente corrupti et naufragi a fide*, en Paul.Nol.Ep.29.1.9) que, si bien no les resta importancia, invitan a considerar su valor biográfico con la debida cautela.

En el ámbito sacramental, el bautismo, del que ya se han visto menciones en la primera parte (*cf.* § 59, 61, 67, 131 y 267), aparece aquí en relación con la derrota del nacimiento carnal condicionado por la astrología (1.26.19-22). De modo indirecto hay también una alusión a la penitencia, en el pasaje donde se invita al cismático a la conversión (1.28.1ss.; *cf.* Orella 1968).

1.21.21-22.9

*Et ideo repetito semper sermone: anathema sit qui negat Iesum /
Christum in carne uenisse, quia hic antechristus //*
est; anathema sit qui negat Christum Iesum deum dei filium crucifixum /
pro nobis, dicente profeta: hic peccata nostra portat /
et pro nobis dolet, et iterum Paulus nihil se aliut scire /
testatur nisi Iesum Christum et hunc crucifixum; anathema /
sit qui negat clauis adfixum uel aceto potatum uel felle dominum /
deum nostrum, cum ipse dixerit ad discentes suos: mitte /
manus in fissuras plagarum manum mearum, et scriptum /
in euangelio legimus: et acceperunt spungiam plenam aceto /

et felle et potauerunt eum et dixit 'consummatum est'. /

ANATEMAS CONTRA QUIENES NIEGAN LA ENCARNACIÓN

376.in **carne uenisse**: esta expresión, relacionada con *1Jn.2.22.23 (Tract.1.7.20-23)*, *1Jn.2.22 (Tract.1.21.21-22.1)* y *1Jn.4.2.3, 2Jn.7 (Tract.1.31.1-6)*, vetea las páginas del primer *Tratado*. En los tres casos, como remedo del texto joánico (*1Jn.4.3, 2Jn.7*), se califica de anticristo a quien niega que Cristo vino en carne. La gravedad que supone para Prisciliano negar la encarnación se pone de manifiesto al destacar que *antechristus* se reserva en los *Tratados* para esta ocasión.

Los maniqueos negaban la encarnación de Cristo. Así lo confirma San Efrén el sirio, una de las fuentes que Beausobre considera fiables para este tipo de noticias (Beausobre 1734: 514s.). Según el monje de Edesa, que probablemente habla de primera mano, debido a la presencia de una nutrida comunidad maniquea en Mesopotamia, la negación de la encarnación tenía su punto de partida en la fe que estos herejes profesaban en la divinidad inviolable e impasible. Dado que Dios es eterno e invisible, exento de toda pasión, afirmaban, es imposible que se haya unido en una misma hipóstasis con una carne visible, sujeta a diversas pasiones. Se amparaban también en *Jn.1.5*: "y la luz brilla en las tinieblas, y las tinieblas no la acogieron". Al socaire de esta cita afirmaban que las tinieblas no pudieron atraparla ni retenerla: en el sistema maniqueo, la luz designa la naturaleza divina, el Verbo, y las tinieblas son la carne o la sustancia malvada.

Los maniqueos no sólo niegan la encarnación, sino buena parte de los misterios que conforman la historia del Salvador. La noticia, transmitida por Agustín, quien la pone en boca del maniqueo Fausto, es digna de crédito, según uno de los más profundos estudiosos del pensamiento de la secta (Beausobre 1739: 529-551). Afirma Fausto que, del Nuevo Testamento, aceptan las palabras que Cristo ha dicho, así como lo que dijeron los apóstoles sólo después de llegar a ser perfectos y fieles. Rechazan, en cambio, todo aquello que pudieron decir cuando vivían aún en la ignorancia, y desechan cuanto en los Evangelios aparece inoculado malignamente por los enemigos de Cristo, o lo que sus redactores afirmaron imprudentemente y se ha transmitido a las generaciones posteriores. Fausto concreta los falsos añadidos: "nacer de una mujer es un acto torpe; ser circuncidado como los judíos equivale a un sacrificio gentil; ser bautizado es un acto humillante; ser llevado por el diablo por el desierto y ser tentado por él es lo más

miserable”. Aparte de esto, el maniqueo rechaza cuantos testimonios del Antiguo Testamento se han añadido falsariamente a los Evangelios. De lo demás, afirma creer todo, en especial “su mística crucifixión (*crucis eius mysticam fixationem*), por la que se muestran a nuestra alma las heridas de la pasión, tanto sus preceptos saludables, como sus parábolas y todas sus palabras deíficas que, al presentar sobre todo la distinción de las dos naturalezas, no hay duda de que son de él” (Aug.*C.Faust.*32.7, trad. de Luis).

Este dato, concerniente a la humanidad de Cristo, resulta particularmente significativo para aventurar el motivo por el que Prisciliano insiste en tantas ocasiones –a veces parece que *ex abrupto*– en manifestar su fe en la encarnación a lo largo de todo el primer *Tratado*. Siempre de forma solapada, sin alusión directa, sus afirmaciones resultan, empero, suficientemente elocuentes como para que cualquier conocedor del maniqueísmo que estuviera sentado entre los miembros del tribunal, entendiera de qué estaba hablando realmente el acusado. Más aún, el tema de la cruz mística de los maniqueos, una más que probable negación de la pasión y de la crucifixión físicas, bien pudiera ser la razón por la que Prisciliano, en este pasaje, que rezuma soterrada exculpación de pensamientos maniqueos, se dedica con tanto ahínco a proclamar dicho aspecto de su fe.

377.uel aceto potatum uel felle: la estructura *potare aliquem aliqua re*, con el significado de “dar a beber algo a alguien”, frecuentísima en la literatura cristiana, tiene su origen en la traducción *in siti mea potauerunt me aceto* de *Salm.*68.22.

378.mitte manus in fissuras plagarum manum mearum: resulta curiosa esta referencia a *Jn.*20.25.27 (Sabat. *nisi uidero in manus eius figuram clauorum*), en la que el narrador parece que evita emplear *figuram* (τὸν τύπον), quizá por no contaminar un término que reserva nuestro autor de modo exclusivo a la esfera de los sentidos espirituales de la Escritura. También resulta sintomático el pudoroso gesto del incrédulo personaje que emplea Prisciliano (convertido en un genérico e impreciso *discentes*), a quien, negándosele el privilegio del verdadero Tomás, se le obliga a introducir toda la mano, ya no en el costado, sino en las llagas de las manos.

Es muy frecuente encontrar, para esta cita de Juan, la expresión *fixuras clauorum*. La variante *fissuras clauorum* sólo aparece en época tardía (Arnob.*Iun.Psalm.*67.22). El pleonismo *fissuras plagarum*, absolutamente insólito, lleva al lector u oyente a imaginar la carne de Cristo resucitado como hecha de una

sustancia especial, distinta de la carne normal, que recuerda *4Esdr.16.29 (in fissuras [scissuras] petrarum)*. La frialdad que semejante carne evoca, lleva al lector a pensar en la imagen paulina de la roca como símbolo de Cristo (*Tract.1.24.12*). Es posible que nuestro autor pretenda recordar al lector que Cristo es la vid a la que está prendido el cristiano, pues la expresión evoca las hendiduras que practica el agricultor para injertar una vid (*Colum.R.Rust.4.29 aut surculum insitum aut fissurae plagam inurere*).

El mismo pasaje del privilegiado Tomás es empleado como argumento antimaniqueo en el tratado sobre la Trinidad del Pseudo Atanasio, atribuido a Eusebio de Vercelli (*Ps.Euseb.Vercell.Trin.3.33*).

- 379.**potauerunt eum**: ni siquiera en citas como ésta, que no parece entrañar demasiada trascendencia (*Jn.19.29 Sabat. y Vulg. obtulerunt ori eius* gr. προσήνεγκαν αὐτοῦ τῷ στόματι), se resiste nuestro autor a la contaminación. En este caso, la modificación viene inspirada en el relato de *Mateo 27.48* (*Sabat. / Vulg. dabat ei bibere*, gr. περιθεῖς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν), pero la fórmula empleada, *potare aliquem aliqua re*, con el significado de “dar a beber algo a alguien”, muy frecuente en la literatura cristiana, tiene su origen en la traducción *in siti mea potauerunt me aceto*, de *Salm.68.22* (εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος).

1.22.10-12

*Quae omnia secundum institutum suum scismatici uel heretici /
interpolantes scribturas et sensum infelicitatis suae diuinis sermonibus /
inserentes falsa ueris et catholicis mendacia miscuerunt. /*

- 380.**quae omnia**: este sintagma va en acusativo y es un proléptico de *falsa y mendacia*. Introduce un breve párrafo en el que la disposición del texto se pone al servicio de la idea principal contenida en él. Las ideas de inserción y de mezcla aparecen representadas físicamente mediante el uso del quiasmo (*interpolantes scribturas et sensum ... inserentes, falsa ueris et catholicis mendacia*) y por medio de la sensación de envoltorio que produce el hipérbaton *quae omnia ... falsa ... et ... mendacia*.

- 381.**falsa ueris et catholica mendacia miscuerunt**: el quiasmo es absolutamente original. Aunque la expresión *miscere falsa ueris* aparece en Lactancio (*Inst.2.16.5*), Prisciliano parece beber directamente de fuentes paganas (*Liu.35.23.2 falsa ueris miscebant*,

Cic.*Font.*6.24b.1 *falsa ueris miscens*; Sen.*Herc.*1066 *ueris miscens falsa*). Respecto a la ideología presente en el trasfondo, el pasaje evoca el pensamiento de los maniqueos, proclives a despreciar cualquier texto de la Escritura, no sólo del Antiguo Testamento, que no resulte acorde con sus doctrinas, amparándose en lo que Agustín llama ‘privilegio diabólico’ (C.*Faust.*22.15).

Las Escrituras que califican de maldito al que cuelga de un madero (Dt.21.23 en Gal.3.13) resultaban motivo de escándalo para no pocos herejes. Como hemos visto anteriormente, por las noticias que nos ofrece Agustín, también los maniqueos rechazaban que Cristo tuviera un cuerpo mortal y vulnerable (Aug.C.*Faust.*14.2) y hablaban de una extraña crucifixión mística que pretendían leer en los textos sagrados (C.*Faust.*32.7; cf. § 376).

1.22.12-23.9

*Anathema sit qui Manetem et opera eius doctrinas adque /
instituta non damnat; cuius peculiariter turpitudines persequentes /
gladio, si fieri posset, ad inferos mitteremus ac si /
quid est deterius gehenna tormentoque peruigili, ubi neque /
ignis extinguitur neque uermis emoritur. Quorum /
diuino iudicio ut impuritas non lateret, etiam saecularibus /
iudiciis mala prodita sunt. Extra enim ea quae erraticis sensibus /
adserentes Solem et Lunam rectores orbis terrarum deos //
putauerunt, cum scribuntur sit quid lucidius sole et hic deficiet: /
ita infelicium sacrilegiorum stultitias ampliarunt, ut /
obpressas caecitate mentes, quo nefarius obligarent, religiosius /
consecrare se dicerent. Anathema sit qui Nicolaitarum fornicationes /
et multimoda ostensa in scripturis cum discipulis /
et doctoribus suis daemonia non damnat uel qui eorum opera /
sectantur. Pereant qui Ofitarum in se perfidiam receperunt et /
fili uiperarum facti similem sibi deum suum et dominum confitentur. /*

NUEVA CONDENA NOMINAL DE HEREJÍAS. CONDENA ABIERTA DEL MANIQUEÍSMO.

TAMBIÉN DE NICOLAÍTAS Y DE OFITAS

382.**gehenna tormentoque peruigili**: si bien los críticos del texto –a excepción de Schepss– prefieren mantener la forma *gehennae*, pese a que la literatura posterior nos ofrece la forma de ablativo *peruigile* (*Florilegium Frisingense* 440, *Liber sacramentorum Engolismensis* 1829, *Liber sacramentorum Gellonensis* 1973, 2020), con todo, la conjetura que propone Schepss, pero que no se decide a adoptar (*gehenna*, en ablativo), es sintácticamente más lógica (todo el sintagma en ablativo, segundo término del

comparativo *deterius*). El texto, así entendido, responde mejor a la intención hiperbólica del autor.

383.**diuino iudicio**: se refiere al juicio realizado ante un tribunal eclesiástico. Se opone a la fórmula *saecularia iudica*, celebrados por laicos. La persecución del maniqueísmo por parte de los poderes imperiales comienza con Diocleciano. Desde esa época fue considerado como un crimen público y fue asociado con la brujería (*maleficium*). Este tipo de actividades estaban castigadas con penas capitales. En tiempos de Valentiniano, a lo criminoso se le añade el baldón de lo herético (cf. Babut 1909: 147-149; Escribano 1988: 259-263).

384.**quid lucidius sole et hic deficit**: esta cita del *Eclesiástico* (17.30 [LXX 17.31]) también forma parte de una argumentación antimaniquea en *Tract.5.64.1*. Probablemente, los herejes maniqueos, de doctrina tan compleja, eran identificados popularmente con la acusación tópica de ser adoradores del sol y de la luna. Según ellos, la primera obra del Creador fue separar las partes de la substancia celeste que, a pesar de estar mezcladas con la materia, habían conservado toda su pureza, y con ellas componer el sol y la luna. Tanto Alejandro de Licópolis como Tito de Bostra justifican su predilección por las dos luminarias con el argumento de que el resto de los planetas habían sido formados de partes mediocrementemente manchadas por la materia (Beausobre 1739: 361ss.). Las posibles causas de esta veneración aumentan, al leer pasajes de Agustín donde Fausto explica que Cristo, en tanto que virtud y sabiduría de Dios (*1Co.1.24*), reside como virtud en el sol y como sabiduría en la luna (*Aug.C.Faust.20.2*).

385.**obpressas caecitate mentes**: la paradoja y la ironía de esta expresión perfila su contorno a la luz de *erraticis sensibus* (1.22.19). La asociación es posible gracias a la sinonimia existente en la pareja *mentes* - *sensibus*. Prisciliano ridiculiza a los maniqueos haciendo patente un hecho absurdo: quienes padecen las equivocaciones de su mente alardean de rescatar a otros de la ceguera intelectual.

386.**nefarius obligarent religiosius consecrare**: el paralelismo adverbio - verbo permite establecer, en estos cuatro elementos, la doble oposición conceptual *nefarius* / *religiosius*, *obligarent* / *consecrare* para reforzar la ironía expresada en *consecrare*.

387.**Ofitarum**: los ofitas o naasenos (griego ὄφις; hebreo ‘nahas’) eran grupos gnósticos de los siglos II y III en cuyas enseñanzas y culto la serpiente ocupaba un lugar notorio. En el llamado “diagrama de los Ofitas” (Orig.*Cels.*4.24ss), la serpiente reviste un simbolismo cósmico: es el monstruo (el bíblico Leviatán) que rodea el mundo terrestre, del que es amo y señor. Según Epifanio (*Haer.*37), los ofitas se servían de una serpiente viva para consagrar la eucaristía.

388.**similem sibi**: el adjetivo *similem* realiza la función de predicativo del complemento directo (*deum suum et dominum*). El autor emplea el pronombre personal *sibi*, en dativo plural, porque se refiere al sujeto de *confitentur*. Este es uno de los casos que muestran que, para Prisciliano, el pecado afecta a la pérdida de la semejanza (cf. la página 520 del comentario).

1.23.9-21

*Et quia longum est ire per singula, omnes hereses, /
quas sibi homines mente corrupti et naufragi a fide uel ex /
canonicis scripturis uel ex apocryphis fabricarunt supra ea quae /
scripta sunt, unus aduersus alterum inflatus pro alio, et quidquid /
aut Saturnina heresis induxit aut Nouatiana protulit aut /
Basilide docente monstrauit aut Arriana collegit aut Patrepassiana /
erudiit aut Homuncionita mentita est aut Catafriga persuasit /
aut arripuit Borborita: catolico et deo Christo credenti /
ore cum omnibus, qui haec sequuntur aut docent aut uoluerint /
adserere, damnamus; quorum dogmata omnia diuinorum testimoniorum /
apud nos luce dissoluimus, non quod sufficientes /
simus cogitare aliquid nobis tamquam ex nobis ipsis, /
sed sufficientia nostra ex deo est. /*

CONDENA DE HEREJÍAS AGRUPADAS

389.**longum est ire per singula**: en el segundo *Tratado*, para defender la ortodoxia de su fe ante Dámaso, Prisciliano emplea de nuevo esta fórmula. Con ella da inicio a una ofensiva en tromba contra arrianos, fotinianos, patripasianos, ofitas, novacianos y maniqueos (cf. 2.38.3-39.16). La fórmula, de innegable tenor retórico, marca un cambio en el formato expositivo del *Tratado*. Acaba aquí el ataque nominal contra las herejías y comienza una parte en la que la condena es más difusa, aunque no por ello menos significativa.

390.**homines mente corrupti et naufragi a fide:** de nuevo nos encontramos ante una amalgama de citas bíblicas, pergeñada por contaminación de *1Tim.1.19* (*VetLat fidem naufragauerunt*) y *2Tim.3.8* (*VetLat homines corrupti mente reprobi circa fidem*).

391.**Homuncionita:** pertenece este curioso nombre a una herejía, por lo demás misteriosa, acerca de cuyos rasgos característicos los testimonios literarios no se ponen de acuerdo. En un tratado *Sobre la Trinidad* de autor incierto (Ps.Euseb.Vercell.*Trin.3.47*), se llama homuncionita a Fotino, un hereje que niega la divinidad de Cristo y, al modo de los judaizantes y ebionitas, afirma que Cristo es simplemente hombre. Este Fotino es citado por Prisciliano en la carta a Dámaso como cabecilla de un error similar (*cf. Tract.2.38.13s. maledictus homo qui in homine spem suam ponit*). Algunos manuscritos de la *Apotheosis* de Prudencio intitulan *contra homuncionitas* el pasaje que se ocupa de aquéllos que, como los judíos, sostienen que Cristo no es Dios (*Apoth.552s.*). Así mismo, un pasaje de la *Collectio Pallatina* (siglo VI) asegura que la iglesia romana llama homuncionitas tanto a Fotino como a los que lo precedieron en el error (*Scytha.Refutat.Nest.4b.201*). Hasta aquí las fuentes que identifican a los homuncionitas con los fotinianos y sus maestros. Por otro lado, el *Praedestinatus* habla de los homuncionitas como defensores de que la imagen de Dios reside en el cuerpo del hombre y no en el alma (*Praedest.1.76.613*), pensamiento que no encaja exactamente con la herejía asignada a Fotino. Este libro ha sido atribuido por algunos a Arnobio el Joven, pero éste, en su *Disputa con Serapión* (*Arnob.Iun.Confl.Serap.1.2.1*), habla impropriamente de homuncionitas para designar a quienes pretenden ver en Cristo dos naturalezas y dos sustancias, en un contexto adverso a Nestorio, injustamente acusado de fotiniano por sus adversarios (*cf. Gori 1993: 269*). Lo cierto es que el nombre aparece por primera vez en este primer *Tratado* prisciliano. Es probable que la expresión, como muchas otras denominaciones con las que eran identificados los herejes (por ejemplo, patripasianos, unionitas) o los propios eclesiásticos (por ejemplo, binionitas), sea un apelativo de desprecio. De hecho, la palabra evoca el sustantivo *homuncio* (“hombrecillo”). En cuanto al valor de homuncionita en nuestro texto, si se compara la lista de la que aquí forma parte con su paralelo del *Tratado segundo*, se observa que donde aquí aparece homuncionita (1.23.14s. *Arriana ... Patrepassiana ... Homuncionita*) allí aparece Fotino (2.38.8-19 *Arrianae ... Fotinus ... Patripasianos*). Parece probable que Prisciliano esté haciendo uso de un término despectivo en un

contexto más familiar, atrevimiento que no se permite en la redacción de la carta al obispo Dámaso.

392. uel ex canonicis scripturis uel ex apocrifis fabricarunt supra ea quae scripta sunt:

uno de los argumentos que utiliza nuestro autor en defensa de la lectura erudita de textos apócrifos se basa en que tanto éstos como los canónicos han sufrido manipulaciones (*cf. interpolantes scribaturas* en 1.22.11). En el *Tratado primero* aparece simplemente mencionado lo que constituye uno de los pilares argumentales sobre los que se apoya el *Tratado* acerca de los apócrifos (3.56.6-25). Para Prisciliano, la solución a este problema pasa, no por invalidar escritos, pues entonces serían rechazados también textos canónicos, sino por una tarea de selección erudita que separe el trigo de la cizaña:

Tract.46.26-47.3

*meliusque est zezania de frugibus tollere quam spem boni fructus propter zizania perdidisse, quod propterea cum suis inter sancta zabulus inseruit, ut, nisi sub cauto messore, cum zezaniis frux periret et bona faceret occidere cum pessimis, una sententia adstringens eum qui pessima cum bonis iungit quam qui bona cum malis perdit, “es preferible arrancar la cizaña de entre los frutos (*cf. Mt.13.29*) que tener perdida la esperanza de un buen fruto por culpa de la cizaña, porque además el diablo, junto con los suyos, hizo su siembra entre lo santo (*cf. Mt.13.25.39*), de modo que, si no fuera por un cauto segador, el fruto perecería con la cizaña y haría morir lo bueno junto con lo pésimo, sometiendo a un mismo juicio tanto a aquél que une lo pésimo con lo bueno como al que echa a perder lo bueno junto con lo malo”.*

En un pasaje de Orígenes aparece el tema de la cautela –de modo paralelo al *cautus messor* de Prisciliano– como virtud distintiva del docto que discierne la cizaña en medio del trigo:

Orig.Comm.Matth.Ser.28.239s.

*Oportet ergo caute considerare, ut nec omnia secreta quae feruntur in nomine sanctorum suscipiamus propter iudaeos, qui forte ad destructionem veritatis Scripturarum nostrarum quaedam finxerunt confirmantes dogmata falsa, nec omnia abiiciamus quae pertinent ad demonstrationem Scripturarum nostrarum. Magni ergo uiri est audire et adimplere quod dictum est: ‘Omnia probate, quod bonum est tenete’. Tamen propter eos qui non possunt quasi trapezitae inter uerba discernere utrum uera habeantur an falsa, et non possunt semetipsos caute seruare, ut uerum quidem teneant apud se ab omni autem specie mala abstineant, nemo uti debet ad confirmationem dogmatum libris qui sint extra canonizatas Scripturas, “es preciso, pues, sopesar con cautela para no aceptar todas las enseñanzas secretas que se dicen en nombre de los santos [profetas] por parte de los judíos, quienes, al afirmar ciertas falsas enseñanzas, probablemente las inventaron para destruir la verdad de nuestras Escrituras; y para no rechazar todo aquello que es oportuno para la demostración de nuestras Escrituras. Por tanto, es propio de un gran hombre escuchar y llevar a cabo lo que se ha dicho: *examinad todo, conservad lo que es bueno (1Tes.5.21)*. Pero, por parte de los que, como los trapezitas, no pueden discernir, en las palabras de lo escrito, lo verdadero de lo falso y, por sí mismos, no pueden observar con cautela para conservar lo verdadero*

junto a sí mientras se abstienen de toda mala especie, para confirmar las enseñanzas ninguno debe servirse de libros que estén fuera de las Escrituras canónicas” (cf. también Orbe 1972(2): 45).

El segundo argumento que se presenta tácitamente en este pasaje es que los herejes, además de interpolar sus ideas en algunos textos, también han interpretado a su modo (cf. 1.22.10 *secundum institutum suum*) tanto los libros apócrifos como los sagrados, en orden a justificar sus errores (1.23.11 *fabricarunt supra ea quae scripta sunt*). Así pues, tanto el criterio de fidelidad textual como el de veracidad en la interpretación, puestos ambos en entredicho por la actividad de los herejes, no sólo en escritos apócrifos sino en los canónicos, son dos soportes fundamentales donde se asienta, en este pasaje, la subrepticia argumentación de Prisciliano, con la que pretende invalidar la estrategia de rechazar o aceptar los textos inspirados por el mero hecho de que éstos figuren o no en el canon.

393.non quod sufficientes simus cogitare aliquid nobis, quasi ex nobis: sed sufficientia nostra ex Deo est: en esta cita de 2Co.3.5 es probable que Prisciliano haya efectuado una leve reelaboración (cf. Sabat. *sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis* [gr. ὁφ' ἑαυτῶν]), aplicándole una pátina de clasicismo mediante una construcción personal en la que *sufficientes simus nobis* tendría como origen la expresión impersonal *sufficit nobis*, que rige subordinada sustantiva (en este caso, *cogitare aliquid*).

El tema aquí planteado, la revelación divina en la tarea exegética que posibilita el discernimiento doctrinal, aparece también expresado en las primeras páginas del *Tratado* mediante la fórmula *Christus Deus in sensu demonstrator* (cf. 1.9.27-10.1, § 174-176). Por otro lado, la idea paulina que considera el origen divino del ministerio pastoral, empleada como argumento de autoridad que avala el hecho de condenar las herejías, es un lugar común en la literatura cristiana (Hier.C.Pelag.2.9, Aug.Serm.229M.490.28 *et passim*, Cassiod.Exp.Psalm.5, Fulg.Rusp.Ep.3.5.85ss.).

1.23.22-24.17

*Inter quae tamen nouum dictum et non dicam facto, sed et /
relatione damnabile nec ullo ante hoc heretico auctore prolatum /
sacrilegii nefas in aures nostras legens Itacius induxit //*
*magicis praecantationibus primitiuorum fructuum uel expiari /
uel consecrari oportere gustatus unguentumque maledicti Soli et /*

*Lunae, cum quibus deficiet, consecrandum: quod qui legit protulit /
 credidit fecit habuit induxit, non solum anathema maranatha, /
 sed etiam gladio persequendus est, quoniam scriptum est: /
 maleficos non sinetis uiuere. Sibi itaque habeant adinuationes /
 hereticorum nefarias et dignas gehennae interpretaetiones, /
 sibi teneant scismaticorum calumniae multiuolas uoluntates: /
 tabernaculum Christi dei et templum quod est in /
 nobis nemo conuellet.*

ENFRENTAMIENTO DOMÉSTICO CON ITACIO DE IMPENSABLES CONSECUENCIAS

Introducción a 1.23.22-24.10

El contenido de la acusación contra Itacio parece no tener proporción en comparación con el castigo que nuestro autor desea a su adversario. Ésta es la única acusación no doctrinal y, sin embargo, la que se lleva la peor parte. Según Prisciliano, Itacio propone una novedad que afecta a ciertas prácticas de la comunidad cristiana (*nouum dictum*). Dicha novedad consiste en afirmar que, por un lado, es necesario o conveniente (*oportere*) purificar o hacer sagrada la degustación de las primicias mediante ensalmos mágicos, por un lado, y, por otro, que es preciso consagrar (*consecrandum*) al Sol y a la Luna un ungüento que, como se muestra más abajo, porbablemente sea óleo consagrado para curar enfermedades y ahuyentar demonios. Al parecer, Itacio pretende desvirtuar ciertas costumbres de la Iglesia, asimilándolas con prácticas mágicas básicas y habituales propias de los medios rurales de toda Europa, desde la Antigüedad hasta prácticamente nuestros días, con diversas variantes.

Independientemente del asunto concreto sobre el que pivota la acusación, la clave de todo este párrafo puede estar en que, subrepticamente, Prisciliano está acusando a su adversario de brujería (*magicis praecantationibus*) y de maniqueísmo (*Soli et Lunae ... consecrandum*), las únicas doctrinas que eran consideradas delitos punibles por el poder civil de la época.

394. **nouum dictum**: en los *Tratados*, *dictum* (y su plural *dicta*) siempre se refiere a palabras pronunciadas, a afirmaciones efectuadas. Se define por oposición a los hechos realizados o a las palabras escritas (3.44.6 *ab apostolis dictum uidetur aut factum*, 3.49.26 *ista facta dicta uel scribta*) y por la acción elocutiva de la que es objeto (1.30.12 *quid dictum a quoquam nomine proferatur*). También, en este pasaje, *nouum dictum*

aparece supeditado a la influencia de *prolatum* y está definido por su relación con hechos y con palabras (*non ... facto sed et relatione damnabile*).

395.nec ullo ante hoc heretico auctore prolatum: con la estructura (*sub*) *auctore proferri* se indica en los *Tratados* la responsabilidad material de algo escrito. Aplicada a la Escritura, permite distinguir entre la inspiración del texto sagrado, que es Dios, y la redacción material de dicho texto, que corre a cargo del autor correspondiente (2.41.25 *scribentibus sub cuiuslibet apostoli profetae episcopi auctoritate prolatis*, 3.52.17 *qui* [sc. *liber*] *Hesdra auctore prolatus*). En nuestro texto, la traducción literal sería: “y no proclamado antes de esto siendo su autor hereje alguno”. La expresión no hace responsable directo de las ideas al que las pronuncia o escribe, pero sí lo hace responsable de su transmisión. En cambio, cuando Prisciliano aún en la misma persona al que genera o inspira la idea y al que la difunde, emplea el ablativo agente precedido de *ab* (1.30.13 *quid dictum a quoquam nomine* [sc. *homo*] *proferatur*). Parece claro que *heretico auctore* se refiere aquí a Itacio, responsable de difundir la práctica de la magia en actividades agrícolas: Itacio ni siquiera alcanza el dudoso mérito de ostentar su autoría ideológica. Prisciliano especifica claramente que su enemigo actúa como mera correa de transmisión. Prácticas similares ya condenadas a propósito de las faenas del campo se encuentran en el Concilio de Elvira, que prohíbe la bendición de las tierras por parte de judíos (*Can.49*).

396.in aures nostras legens: la expresión, poco usual, hace referencia al recitado, o a la lectura en voz alta (cf. *Antiquit.21.7 et congregavit omnem populum in unum, et legit in aures eorum omnia uerba legis*, *Aug.Quaest.Hept.2.99.1680 et accipiens librum testamenti recitavit in aures populi*; con variante preposicional, *Bar.1.3 ad aures*). Los oídos de Prisciliano son testigos de la afirmación pública de Itacio. *Aures nostras*, es una metonimia mediante la que Prisciliano da fe de que no conoce por vía de terceras personas ni por habladurías las afirmaciones heréticas de Itacio (2.39.5 *ex fabulis uulgi*), sino de primera mano.

397.Ithacius: junto con Hidacio de Mérida, Itacio de Ossonuba (*Sulp.Seu.Chron.2.47.3 Ithacio Sossubensi episcopo*) protagoniza el enfrentamiento contra el priscilianismo en Hispania. Es el obispo encargado de comunicar el decreto del primer Concilio de Cesaraugusta. Ante los efectos poco satisfactorios producidos por el Concilio, Hidacio y

él recurren al poder civil y obtienen del emperador Graciano un rescripto de destierro contra los de Prisciliano, quienes se ven con ello impulsados a acudir a Dámaso, obispo de Roma. Tras el desdén de Dámaso –y el posterior de Ambrosio en Milán– acuden al poder civil y logran que se les restablezca en sus iglesias. No sólo eso, sino que consiguen la deportación de Itacio, quien escapa a las Galias para evitar ser apresado. De allí pasa a Tréveris y burla a los oficiales que pretendían traerlo de nuevo a Hispania. Entre tanto, Máximo pasa a ocupar la silla imperial de la corte treverense. A raíz de las informaciones de Itacio, Máximo convoca un concilio en Burdeos donde se ven obligados a acudir, escoltados, Instancio, que tras lacónica declaración queda depuesto del episcopado, y Prisciliano. Éste apela al poder civil para la vista de su causa. A Tréveris son conducidos los de Prisciliano y a Tréveris se encamina Itacio, loco por denunciar como priscilianistas a cualesquiera eclesiásticos eruditos o a practicantes del ayuno. Antes de la vista en la que Prisciliano es condenado a muerte, Itacio se retira de la acusación. Pero de nada le sirve. Poco después, descubiertas sus añagazas, aislado de todos, es expulsado del episcopado (Sulp.Seu.*Chron.*47-51). En su descripción, el cronista no es menos implacable con él que con Prisciliano: “Itacio nada tenía de valioso, nada de santo: era, pues, atrevido, locuaz, desvergonzado, ostentoso, muy obsequioso para el vientre y para la gula” (*Chron.*50.2).

398.**induxit**: el verbo significa “introducir algo nuevo, ideológicamente sospechoso” (cf. 1.23.13 *Saturnina heresis induxit*, 1.24.4 *quod qui legit protulit credidit fecit habuit induxit ... anathema maranatha*). Se trata de una acción relacionada con novedades doctrinales (cf. Tert.*Praescr.*6.17 *apelles inductus nouam haeresin induxit*, *Praedest.*3.3.635 *nouum genus blasphemiae inducentes, dicunt quod...*, Aug.*C.Ep.Pel.*2.1.1 *heresim noui erroris inducunt*). De todo ello se deduce que Prisciliano está refiriéndose a una novedad (innovación herética) pergeñada por la mente de Itacio, uno de sus acérrimos enemigos. Sin embargo, los traductores y especialistas modernos no lo ven así. Según Chadwick (1978: 77ss), es Itacio quien formula la acusación contra Prisciliano (“the charges brought by Ithacius” p. 51 del original inglés), interpretación con la que nuestra traducción entra en conflicto. Ya Babut (1909: 39, 143) había propuesto años antes la misma explicación que Chadwick. Y anteriormente, en 1899, Menéndez Pelayo (cf. 1946: 257). También, en sus traducciones, tanto Segura Ramos (1975: 46), como Goosen (1976: 286, “nieuwe

beschuldigend”) y Ventura (2005: 101) entienden que Itacio lanza contra Prisciliano “una nueva acusación” (*nouum dictum*).

399.**magicis praecantationibus**: la palabra *praecantatio* tiene su origen en el verbo *praecano* (“predecir”, “profetizar”), cuyo frecuentativo, *praecanto*, significa “pronunciar fórmulas mágicas”, “encantar” (de ahí nuestro vocablo con el valor de “encantamiento”). La encontramos en el ámbito de la literatura cristiana formando parte de catálogos de prácticas religiosas y supersticiosas relacionadas con la magia y la adivinación (Gaud.Brix.Tract.4.14 *Partes enim idolatriae sunt ueneficia, praecantationes, suballigaturae, uanitates, auguria, sortes, obseruatio ominum, parentalia*). Los cristianos de la época conviven con estas realidades. Por ello, los autores advierten en sus textos del peligro de que los cristianos admitan en su vida cotidiana semejantes supercherías (Aug.Ioh.7.7.28 *non quando nobis dolet caput, curramus ad praecantatores, ad sortilegos et remedia uanitatis*). El vocablo es menos frecuente que su sinónimo *incantatio*, cuya presencia en los textos paganos anteriores al cristianismo es muy significativa; también éste forma parte del léxico relativo a las artes mágicas condenadas por los cristianos (Appon.Cant.7.151 *In aliis uero per incantationes magicarum artium, per maleficia, per auguria, per astrologiam, per mathesim et auium uoces uel transitum, per haruspicinae uel fibrarum inspectionem, montes sibi abditissimos in talium cordibus fecerant daemones*).

En otro orden de cosas, la relación que se plantea en nuestro texto entre encantamientos y primicias de las cosechas no aparece atestiguada en las fuentes consultadas, aunque sí existen testimonios de que los hechizos pronunciados sobre realidades vegetales eran prácticas extendidas entre la sociedad de la época (Mart.Brac.Corr.16 *incantare herbas ad maleficia et inuocare nomina daemonum incantando, quid est aliud nisi cultura diaboli?*). Algunos autores prescriben la ofrenda a Dios de los frutos del campo como condición previa para su degustación (Caes.Arel.Serm.16.2.5 *qui de fructibus suis non gustat nisi prius ex ipsis deo aliquid offerat*). Dicha práctica evoca las prácticas judías que se recogen en el Antiguo Testamento (cf. Orig.Hom.Num.11.2 *illi [sc. scribae et Phariseorum] de fructibus terrae suae gustare non audent, priusquam primitias sacerdotibus offerant et Leuitis decimas separent*).

Por su parte, Chadwick (1978: 77-82) ilustra por menudo las prácticas de brujería con luna nueva o luna llena, el uso pagano de ungüentos sobre piedras sagradas

y estatuas de dioses y la costumbre, frecuentada por los agricultores durante la siembra, de repetir maldiciones y blasfemias de pretendido efecto apotropaico contra las plagas demoníacas, prácticas de magia, todas ellas, de las que se acusó a algunos obispos del siglo IV. Existen testimonios de Juan Crisóstomo y Agustín en los que se muestra que estas manifestaciones de magia blanca y superstición –con las que, según la opinión de Chadwick, habría transigido Prisciliano– eran muy difíciles de erradicar. Por ello, se vio necesario sustituirlas con amuletos ornados de símbolos cristianos y con otros modos de protección sobre el mundo agrícola, lo cual llevó a una paganización del cristianismo.

400.**primitiuorum fructuum**: la expresión evoca las prescripciones veterotestamentarias que regulaban la ofrenda de las primicias del campo, de los ganados y de los hijos (2Esdr.10.35-36 Vulg. *adferremus primogenita terrae nostrae et primitiua uniuersi fructus omnis ligni ab anno in annum in domo Domini et primitiua filiorum nostrorum et pecorum nostrorum sicut scriptum est in lege et primitiua bouum nostrorum et ouium nostrorum ut offerrentur in domo Dei nostri sacerdotibus qui ministrant in domo Dei nostri*).

unguentum maledicti: es probable que esta expresión haga referencia al *oleum benedictum* que, consagrado por hombres de santidad conspicua, era utilizado por los fieles cristianos para librarse de las enfermedades (Du Cange, *s.u. oleum*). Los testimonios acerca de esta costumbre, iniciada por los apóstoles (Mc.16.13 Vulg. *unguebant oleo multos aegrotos et sanabant*), son elocuentes: Hier.Vita.Hil.116.20 *concurrerant episcopi, presbyteri, clericorum et monachorum greges, matronae quoque christianorum... uulgus ignobile, sed et potentes uiri et iudices, ut benedictum ab eo (sc. Hilarione) panem uel oleum acciperent*, ibid.122.22 *benedicto itaque oleo uniuersi agricolae atque pastores tangentes uulnera certam salutem resumebant*, Tert.Scap.4.28 *proculum christianum ... qui eum per oleum aliquando curauerat*, Sulp.Seu.Dial.3.3.2 *Auitiani comitis uxorem misisse Martino oleum, quod ad diuersas morborum causas necessarium, sicut est consuetudo, benediceret*. Así mismo, dicho óleo servía como sacramental que hacía salir de los posesos a los demonios: Aug.Ciu.22.8 *hipponiensem quandam uirginem scio, cum se oleo perunxisset, cui pro illa orans presbyter instillauerat lacrimas suas, mox a daemonio fuisse sanata*. Prisciliano, pues, habría acusado a Itacio de pervertir un instrumento consagrado a Dios para el bien de los

cristianos con intención de convertirlo en una herramienta supeditada a la magia y, por lo tanto, a merced del diablo.

401.**cum quibus deficiet**: el sujeto podría ser *unguentum* (así, Chadwick [1978: 77s], en su paráfrasis a este pasaje: “Afirma [Itacio] que los priscilianistas han pronunciado conjuros sobre las primicias de las cosechas y consagrado un ungüento con imprecaciones al sol y a la luna, ungüento que disminuye en simpatía con sus eclipses y ciclos”). Nuestra opinión es que se refiere a Itacio, quien propone la novedad doctrinal de consagrar a las luminarias celestes el mágico ungüento, sin tener en cuenta que perecerán, al igual que el propio Itacio. El mismo argumento se encuentra con motivo de los que piensan que Júpiter es su dios (1.16.19s. *deum suum Iouem iudicent patre suo sicut ille auctore perituri*). La idea de la finitud del sol y la luna aparece atestiguada en los *Tratados* mediante la cita de *Eclo.*17.30 (1.23.1, 5.64.1 *quid lucidius sole et hic deficiet*). Todo lo visible perecerá (5.62.13 5.64.12s.). Sin embargo, no morirá todo el que se convierta a Dios (1.11.1), ni aquél al que Dios lo preserve de la muerte (3.45.9).

402.**habuit**: el empleo de este verbo acompañado de objeto con valor negativo (idea herética), con el valor de “sostener”, contrasta con el uso de *tenere* con objeto de carácter positivo (1.5.1 *simbolum catolicae obseruationis accepimus, quod tenemus*, 2.36.14 *fidem ... sicut accepimus, ita et tenemus et tradimus*, 3.47.16 *extra auctoritatem canonis nihil uel adsumendum est uel tenendum*).

403.**sibi ... habeant ... nobis**: por la formulación y el tono, este fragmento evoca el texto del *De senectute* en que Cicerón desprecia los ejercicios físicos propios de la mocedad y se reserva, con resignación propia del anciano, la diversión que proporcionan los juegos de dados (Cic.*Cato.*58.30). La expresión *sibi habeant* encuentra raíces clásicas en Plauto (*Curc.*178-180), en un texto conocido por Lactancio (*Diu.Inst.*5.12.11). Como fórmula reprobatoria, lo emplea Ambrosio (*Exam.*6.9.67) y Rufino, en la traducción del *Periarchon* de Orígenes (*Princ.*3.4.4). Con el elemento de oposición introducido por *nobis*, que presentan Cicerón y Prisciliano, aparece en Paulino de Nola (*Epist.*1.7, 38.6). Babut opina que el pasaje correspondiente a la epístola 38 de Paulino tiene reminiscencias del fragmento prisciliano que estamos comentando (Babut 1910: 121).

404. **templum quod est in nobis nemo conuellet:** en el campo semántico sobre la destrucción, nuestro autor tiende a distinguir las acciones verbales. El verbo *conuello*, que aparece sólo en nuestro pasaje, lo emplea para indicar la destrucción del templo del hombre interior. En cambio, *destruo* afecta a realidades perniciosas para el hombre, ya sean las concernientes al cuerpo corruptible, sensible (6.70.10 *opus destruens terrenae carnis*, 6.74.25 *destruatur corpus peccati*), o bien a todo aquello, también perjudicial, que está asociado a la creación sensible (1.6.15 *distruentes ea, quae ad deprauandas mentes infidelium error insinuat*, 1.26.1 *distruens rotam geniturae*, 6.76.1 *ad distruendum opus mundi*). Nuestro autor también emplea *distruo* cuando su objeto es, no el templo interior, sino el edificio material construido por mano humana: *distruui templum* (3.52.5). En cambio, la fórmula *uiolare templum* (1Co.3.17 en 7.83.6) sería más cercana a *conuello*.

Como se lee en el *Tratado* séptimo, para Prisciliano, la conciencia de la inhabitación se alcanza mediante el rechazo del pecado y la restauración del nacimiento de Cristo por medio del bautismo. El templo interior se puede ver amenazado por la acción del mundo en el alma: ambición, concupiscencia, avaricia. Pero el esfuerzo por alejarse de este influjo obtiene como resultado la experiencia, ya en el estadio intramundano, de la vida imperecedera. Dicha experiencia aparece ligada a la imagen del alma como templo esplendoroso. Ésta es “templo de Cristo Dios, testamento de la ley y habitáculo digno del Salvador” (cf. *Tract.*7.82.14-83.7). En nuestro pasaje, el peligro de destrucción del templo interior puede proceder de las nefastas interpretaciones de la Escritura que hacen los herejes, con las que, si se les diera crédito, los contenidos de la fe estarían en peligro. Sin embargo, en nuestra opinión, las calumnias de los cismáticos no pueden destruir el templo interior, sino sólo el hombre exterior, toda vez que pueden llevar a Prisciliano al patíbulo (como, de hecho, sucedió). Vemos, pues, que la respuesta de nuestro autor, “nadie destruirá nuestro templo interior”, puede interpretarse de modo diferente, según se trate del ataque contra la fe perpetrado por los herejes, o del ataque personal maquinado por los cismáticos a base de calumnias. Ambas interpretaciones sintetizan las palabras de Jesús a sus discípulos:

*Mt.*10.28

“no temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma. Temed, más bien, al que puede destruir el alma y el cuerpo en la gehena”.

Prisciliano es consciente de que ni los herejes pueden matar su templo interior, ni sus enemigos pueden destruir su alma; por eso sus palabras del *Tratado* séptimo adquieren, en este punto, tanto sentido:

Tract. 7.83.8-11

maior metus criminis est et euidentior poena peccati eundem cotidianum testem habere quem iudicem illi que debere mortem quem uitae intellegimus auctorem, “mayor es el temor a las faltas y más evidente la pena por el pecado cuando se tiene por cotidiano testigo a aquél que comprendemos que es juez, y cuando se debe la muerte a aquel que comprendemos que es autor de la vida”.

405.**templum**: para el campo semántico del templo en nuestro autor, *cf. supra*, § 368, lo dicho sobre *habitaculum*.

1.24.10-17

*Illi legentes scripturas saxeum corneum /
lapideum deum putent: nobis in omni scriptura, sicut scriptum est, /
unicornis est deus, nobis petra Christus, nobis lapis angularis /
Iesus, nobis hominum homo Christus. Illi tamquam fili /
perditionis et zabolii credant se zabolii inbre saturari: nobis omnipotens /
deus est, qui aduocat aquam maris et spargit /
eam super faciem totius terrae et pluuiam matutini et /
serotini inbris indulget.*

EL ESQUEMA DIOS - CRISTO - JESÚS. NOMBRES DE DIOS, TÍTULOS Y ATRIBUTOS

406.**Illi**: el deíctico sirve en todo este pasaje como hilo conductor que nos permite vertebrar el sentido de las denuncias de Prisciliano. De nuevo el problema doctrinal es efecto de una incorrecta interpretación de las Escrituras: 1.24.10 *illi legentes scripturas*, 1.28.24-25 *illi ... omne quod legerint*. Las cuatro páginas que abarcan ambas expresiones delimitan el tema del nombre de Dios. La presencia del mismo pronombre en 1.24.13 nos pone sobre la pista de que los acusados son, o parecen, maniqueos (*cf.* § 412). Pero también, en este mismo bloque, *illi* hace referencia indirecta a sus enemigos (1.27.30), a quienes llama cismáticos, los cuales quedan inconscientemente asociados, por el deíctico empleado, con los herejes. Sólo en una ocasión se desvela la identidad de uno de los pertenecientes al citado grupo: cuando menciona a su adversario Itacio (obsérvese, así mismo, que este personaje es equiparado retóricamente con los maniqueos; *cf.* § 412).

407.**saxeum corneum lapideum deum putent**: la hipérbole, que rezuma ironía y desprecio, reitera el tema de los sentidos espirituales de la Escritura que ha servido de argumento en su defensa contra la incorrecta interpretación de los animales, de los astros y de los demonios. La acusación proferida por Prisciliano sirve de antesala para las interpretaciones espirituales del unicornio, la roca y la piedra (*unicornis, petra, lapis*). Está relacionada con el rechazo de quienes consideran a Dios machohembra (1.28.15, *cf.* § 451). En ambos casos parece que nuestro autor emplea un tono retórico, por lo que el contenido de su acusación debe ser matizado. Tanto los adjetivos aquí empleados, como el vocablo *masculofemina*, más abajo (1.28.15, *cf.* § 451), invitan a pensar en una exageración propia del lenguaje de controversia.

408.**unicornis est deus ... nobis hominum homo Christus**: Prisciliano presenta, como característico de su pensamiento, el esquema Dios - Cristo - Jesús que evoca el aroma monarquiano de un pasaje al que anteriormente hemos aludido. En él la terna aparece asociada con *sensus - sermo - opus* (*cf. Tract. 6.75.3-8 y § 74*). Así mismo, la disposición de miembros recuerda, en cierta medida, la que aparece en las dos ternas de elementos, terrígenos y celestiales, que conforman en comma joánico (*cf. Tract. 1.6.3-9 y § 98*). Al final de cada terna aparece Cristo como el elemento aglutinador de todas esas realidades, al igual que en nuestro pasaje, donde se observa la preeminencia de Cristo en el esquema Dios - Cristo - Jesús, dado que *Christus* es la única de las tres palabras que aparece repetida, para indicar que es el paradigma de todo hombre.

La representación simbólica, en la Escritura, de las tres realidades de Dios: la extramundana o precreacional, la veterotestamentaria y la neotestamentaria, conforma también una perspectiva monarquiana del misterio de Dios en relación con la historia de la salvación. Pero dicho misterio salvífico carece de sentido pleno para nuestro autor sin la presencia real de la humanidad de Cristo entre los hombres. Si Dios no se hubiera encarnado, no sería posible (de nuevo la realidad se hace símbolo de otra realidad) la inhabitación de Cristo en el hombre interior, un don de Dios al hombre que anticipa, en su etapa intramundana, la gloria a la que está destinado tras la muerte.

409.**in omni scriptura**: la expresión resulta ambigua. Puede interpretarse como *uariatio*, ante la cercanía de *scripturas* en la línea anterior. En ese caso, *omni* tendría valor totalizador y el sentido sería: “en todos los lugares de la Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento”. Pero el adjetivo también puede

tener un valor generalizador, con su consecuente sentido de “en cualquier escritura” –ya sea canónica, ya sea apócrifa–.

410.**unicornis est deus**: pese a que la Escritura parece confirmar el pensamiento de nuestro autor (cf. *Num.23.22* Sabat. *Deus ex Aegypto uocauit eum, gloria eius sicut unicornis, Deut.33.17* Sabat. *Primogenitus tauri deus eius, cornua unicornui cornua ipsius*), la tradición exegética ve en el unicornio la figura de Cristo (*Tert.Adu.Marc.3.406.14, Adu.Iud.10.41, Orig.Hom.Num.16.6, Quodu.Promiss.2.5*). En Prisciliano, la imagen del unicornio parece estar asociada genéricamente a Dios. El cambio de Cristo por Dios respecto a la exégesis común bien puede entenderse como un dato más, esta vez desde la simbología zoológica, a favor de una perspectiva monarquiana de Dios, máxime cuando este animal fantástico simboliza en ocasiones la exaltación de la unidad (*Aug.Enarr.91.11*).

411.**hominum homo Christus**: esta expresión es cita de *1Tim.2.5*, modificada por un falso corte (cf. *VetLat unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus*, gr. εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς). Se evita la idea de Cristo, mediador entre Dios y los hombres, y se limita el concepto Cristo Jesús al de sólo Cristo. En nuestra traducción, se considera que *hominum* es genitivo partitivo.

La idea de que Dios se humilla hasta el punto de hacerse verdaderamente hombre constituye un escándalo para muchos herejes, entre ellos los maniqueos, según las noticias que nos han llegado a través de las fuentes latinas. Para Fortunato, por ejemplo, Cristo no ha nacido en la carne, sino “al comienzo del mundo”. Por ello no es Dios, pues carece de naturaleza eterna; pero tampoco hombre pues no ha nacido en carne sino, sólo, antes de la creación del mundo:

Aug.C.Fort.3

fortunatus dixit: et nostra professio ipsa est, quod incorruptibilis sit deus ... sui similem saluatorem direxisse; uerbum natum a constitutione mundi cum mundum fabricaret, post mundi fabricam inter homines uenisse, dignas sibi animas elegerisse sanctae suae uoluntati mandatis suis caelestibus sanctificatas, fide et ratione inbutas caelestium rerum ipso ductore hinc iterum easdem animas ad regnum dei reuersuras esse “dijo Fortunato: esta es nuestra profesión de fe: que Dios es incorruptible ... que dispuso un salvador semejante a él, Verbo nacido al comienzo del mundo, cuando Dios organizó el mundo; que tras la organización del mundo vino entre los hombres, que eligió para sí almas dignas de su santa voluntad, santificadas por sus celestes preceptos, imbuidas de las realidades celestes por la fe y por la razón, bajo su guía, y que retornarán de aquí abajo al reino de Dios”.

La fórmula *inter homines uenisse* puede ser una alternativa interesada a *in carne uenire*, con el fin de negar la encarnación. Para Decret (2000: 147s.), la verdadera carne de Jesús está totalmente ausente en este pasaje.

Probablemente, pues, nuestro autor sale al paso de concepciones que, como la maniquea, desvirtúan la condición verdaderamente humana de Cristo. Ello no obsta para que la cristología que defiende Prisciliano esté marcada, como en la antropología, por su minusvaloración de la condición carnal; pero de ahí a negar la encarnación de Cristo, como hacen los maniqueos, hay una notable distancia.

Por otra parte, es preciso preguntarse en qué medida puede ser significativa la supresión del concepto *mediator Dei et hominum*, esto es, si Prisciliano evita la exégesis más común basada en *1Tim.2.5*: que Cristo es mediador entre Dios y los hombres por su doble naturaleza divina y humana. Probablemente nuestro autor está resolviendo, con esta supresión, dos problemas. Primero, el hecho de reconocer a Cristo como mediador supone, quizá, acercarse a concepciones de Dios defendidas por los partidarios del Logos, toda vez que el concepto de mediador entre Dios y los hombres, a la vez Dios y hombre, implicaría admitir la distinción de personas en el único Dios. En segundo lugar, evita el peligro de que su concepción sobre Cristo sea, de alguna manera, relacionada con la concepción maniquea de Cristo mediador: ni plenamente Dios, ni plenamente hombre (*cf. alio mediante* en *Aug.C.Fort.3* y Decret 2000: 147s.).

Obsérvese, por último, que la única ocasión en que Prisciliano emplea el vocablo *mediator* es para referirse a Moisés (*cf. § 476*).

- 412.**credant se zaboli inbre saturari**: tanto Puech (1963: 267) como Chadwick (1978: 256) –que en casi todo este tema parece seguir los pasos del anterior– aventuran la posibilidad de que Prisciliano se esté defendiendo aquí de acusaciones de maniqueísmo como la que refiere Orosio en su *Commonitorium* (2.5), donde a nuestro autor se le atribuye la lectura del texto gnóstico, presuntamente maniqueo, *Memoria Apostolorum*. En dicho libro, al parecer, se habla de la Virgen de la luz (παρθένος τοῦ φωτός, Ioel) y del mito erótico referente a la producción de la lluvia. Chadwick reconoce que *Memoria Apostolorum* puede ser un texto anterior a Manés, y Puech (basándose en una fuente no demasiado rigurosa, cual es el *Panarion* de Epifanio [25.2.4]) matiza que esta tradición pertenece también al patrimonio de nicolaítas y borboritas. Aquí acaban las especulaciones.

Es conveniente subrayar ciertos detalles que pueden ser significativos: en el primer *Tratado*, la única acusación clara que el autor formula contra los maniqueos es la de ser adoradores del sol y de la luna, pues creen que son dioses que rigen el orbe de la tierra (1.22.19-23.2). Ésta es, así mismo, una de las ideas perversas por cuya causa, afirma Prisciliano en el *Tratado quinto*, Moisés escribió el relato de la creación en el libro del *Génesis* (5.63.25-64.3). Como ya hemos apuntado, en ambos *Tratados* nuestro autor apostilla lo descabellado de la idea con una cita del Eclesiástico (17.30): “¿Qué hay más luminoso que el sol? Y éste se apagará”.

Hasta aquí, ambos *Tratados* discurren paralelos en la acusación nominal del maniqueísmo. El primero se desvía, criticando el pertinaz proselitismo de los maniqueos que, años más tarde, denunciaría Agustín en sus *Confesiones*. Pero, en el quinto *Tratado*, otra cita escrituraria cumple el cometido de refrendar, de modo correspondiente, el desatino tocante a estos astros: las mareas y las lluvias no son obra de la luna y del sol, luminarias puestas al servicio de los hombres, sino de Dios omnipotente (*Am.5.8* “quien invoca al agua del mar y la esparce sobre la superficie de toda la tierra, su nombre es señor dios omnipotente”). Precisamente, esta cita del profeta Amós –con modificaciones del texto como se verá más abajo (cf. § 413)– es la que se emplea en nuestro pasaje, esta vez como respuesta, no a la lluvia diabólica (*zaboli inbre saturari*), como parece a simple vista, sino a la propuesta, formulada por Itacio, de consagrar el susodicho ungüento al sol y a la luna (cf. 1.24.2), luminarias destinadas a perecer junto con quienes practican semejantes ritos (*cum quibus deficiet*, en referencia a *Eccl.17.30*).

Vemos, pues, que el material con el que se muñe en el *Tratado quinto* la acusación contra los maniqueos (*solem et lunam ... deficiet ... aduocat aquam*) aparece disperso en el primer *Tratado*: en un primer bloque, la condena a los maniqueos, con la referencia al sol y a la luna, refrendada por *Eccl.17.30* (*solem et lunam ... deficiet*) y en un segundo bloque –mediando veinticinco líneas (de la edición de Schepss) en las que se condenan nueve herejías en cascada, y luego se inicia la denuncia a Itacio– nueva referencia al sol y a la luna para acabar, tras un meandro, con la lluvia que garantiza las cosechas (*solis et lunae ... deficiet ... aduocat aquam*, más el añadido *et pluuiam matutini et serotini inbris indulget*; cf. § 413). Por si parece insuficiente la trabazón entre estos dos bloques del primer *Tratado*, nótese además que en ambos está presente el castigo a espada (1.22.15 *persequentes gladio*, 1.24.5 *gladio persequendus est*) y la condena eterna.

413.**nobis omnipotens deus est, qui aduocat aquam maris et spargit eam super faciem totius terrae et pluuiam matutini et serotini inbris indulget:** llama la atención la complejidad de este mosaico, en el que se mezclan *Am.5.8* (Sabat. *qui uocat aquam maris, et effundit eam super faciem terrae: Dominus Deus omnipotens nomen eius*) y *Job.5.10* (*qui dat pluuiam super faciem terrae, et mittit aquam sub coelo* [cf. 5.8 *Dominum omnium dominatorem inuocabo*]). El vínculo de unión es el elemento común *super faciem terrae*. A su vez, la referencia a Job sirve de puente, mediante el vocablo *pluuia*, con el segundo miembro del pasaje que conforma el verso de *Joel.2.23* (Sabat. *et pluit uobis imbrem temporaneum et serotinum*) en un formato (cf. *matutini*) que evoca el *Libro de los jubileos* (cf. *Iubil.20.9* *plubias matutinas et serotinas*). De la triple referencia escrituraria que acabamos de citar, descubierta por Schepss (cf. *apparatus* ed.crit.), Veronese (2000: 741) considera superflua la mención de Job.

Un dato más para añadir a la lista de referencias subrepticias al maniqueísmo: en el *Tratado* quinto, este bloque de citas aparece asociado a *Eccl.17.30* (cf. § 412) como apoyo de la denuncia contra quienes atribuyen al sol y a la luna el poder sobre los cambios meteorológicos (cf. § 412).

1.24.17-25.13

*Et si uolunt infelices ipsi nosse, /
qualis sit deus eorum cui credunt: ipse est, sicut scribunt est /
in profeta, fera quae sub omni arbore dormit secundum /
siluam et papyron et butomon; ipse est secundum /
quod scribunt est in Iob dicente domino: in gyro dentium /
eius timor, uiscera eius aspedes aereae et uinculum /
eius sicut myritis lapis; non transiet eum spiritus; in /
aesternutatione eius adaperietur splendor; oculi eius /
similes Lucifero; de ore eius exeunt lampades arden- //
tes et globus ignis; nares eius efflant fumum furnacis /
ignis ardentis; flammae carbonum anima eius et /
incendia de lingua eius procedunt; in collo eius conmoratur /
uirtus et ante illum praecurrit perditio; ipse /
est, sicut et alibi profeta ait, qui reputat petram sicut stipulam /
et inridet terrae motum; cubile eius est sodes /
acutae et omne aurum quod est sicut mare tamquam /
lutum sub ipso est; feruere facit pontum sicut aeneum /
et fretum sicut speculum aestimat, tartarum uero abyssi /
sicut captiuum aeternale; non est factum quicquam /
simile illi in terra quod inludatur ab angelis meis; /
omnem excelsum uidet et ipse est rex omnium quae /
in aquis sunt.*

DESCRIPCIÓN DEL DIABLO EN EL LIBRO DE JOB

414.**ipse est ... in aquis sunt:** nos encontramos frente a un bloque conformado mediante citas del libro de Job (en numeración de *Vetus Latina*: 40.16; 41.5-7, 9-13, 20-25). La intención de Prisciliano, a lo largo de más de veinte líneas, no es sino vituperar a sus adversarios —o a aquellos con quienes sus adversarios pretenden asimilarlo— presentando ante sus ojos a un personaje terrible y vomitivo, que resulta no ser otro que el diablo, como el lector puede comprobar en el siguiente comentario. Interesa destacar, por último, el paralelismo con *Job*.10-14 en *Tract*.1.12.14-19.

415.**fera quae sub omni arbore dormit secundum siluam et papyron et butomon:** seguramente el pensamiento y la intención de Prisciliano, ocultos bajo el texto, no escapan a los *beatissimi sacerdotes*, pues el hecho de que Prisciliano se limite a componer este mosaico sin más comentario, permite suponer que el significado del oscuro texto de *Job* era conocido para la inmensa mayoría. Para acercar nuestra comprensión al pensamiento del autor de los *Tratados*, se trae al papel el comentario moral acerca de las asechanzas del diablo que ofrece, para este versículo (*Job*.40.16 [LXX 40.21]), Olimpiodoro:

Hagedorn.*Cat.Iob*.40.21a (Olympiodor)

“*Se acuesta bajo cualquier árbol*. O bajo cualquier figura humana, porque también extiende la mano contra lo que es justo; o bajo los árboles no situados bajo el único conocimiento por culpa de su extrema impiedad (los árboles guardados en el infierno). Sobre ellos está escrito (*Jud*.12): *árboles otoñales sin frutos dos veces muertos* (por esto están muertos). *Se acuesta* frente a ti; vive al aire libre, descansa junto a una caña, un papiro, un carrizo (junto a un papiro, una caña, un carrizo). Estas hierbas son consideradas maleza y pasto del fuego, pues se crían principalmente al aire libre, junto a cosas merecedoras del fuego (almas lánguidas y sin fruto, que son hierbas para el fuego)”.

La evidente referencia al diablo es común a todo este pasaje de *Job*.

416.**omnem excelsum:** Schepss interpreta *omnem* en este pasaje como uno de los casos en los que aparece ‘M’ final espuria o *m parasiticum*; en esta ocasión, la forma correspondería al neutro *omne*. Es probable, sin embargo, que estemos ante una contaminación de *Is*.2.12 (cf. *Hier.Zach*.3.11 *dies domini sabaoth super omnem contumeliosum et superbum et super omnem excelsum* [ὑψηλόν, ὑπερήφανον] *atque*

sublimem) y que la forma sea correcta. De ahí la decisión de mantener la forma *omnem* en nuestra traducción, con género masculino, y la de atribuir un valor semántico moral a *excelsus*. La idea de que el demonio ejerce su dominio en el hombre mediante las pasiones capitales también está presente en otro texto de *Job*, anteriormente citado por Prisciliano, en el que se emplean materiales léxicos similares: *omnem in te iniuriosum et superbum extingue* (*Job*.40.11-12 [LXX] en *Tract*.1.12.10).

1.25.13-26.11

*Nobis autem deus Christus Iesus est qui /
dixit: omne meum est quod est sub caelo, et testis /
fidelis primogenitus ex mortuis in medio candelabrorum /
aureorum similis filio hominis apparuit uestitus /
tunica talari et praecinctus ad ubera zona aurea et /
capilli capitis eius albi tamquam lana et tamquam /
nix et, sicut scriptum est, oculi eius tamquam flamma /
ignis et pedes eius similes aeramento turino eiecto /
furnace et uox eius sicut uox aquarum multarum /
et in dextera manu sua tenet stellas septem et de ore /
eius exit gladius ex utraque parte acutus et facies /
eius sicut sol lucens in uirtute sua. Hic est qui habet /
clauas mortis et inferni; hic est cuius nomen in calculo //
nouo albo scriptum est, quod nemo habet nisi qui /
accepit. Si enim scismaticis non facimus scandalum, /
quod nomen deus in calculo nouo legimus inscriptum, qui /
in omni littera siue hebrea siue latina siue graeca in omne /
quod uidetur aut dicitur rex regum et dominorum dominus /
est; in quibus linguis etsi titulus crucis ponitur, /
diuinum tamen deo testimonium litteratur sicut et in profetis /
dei; in quo Hieremias proposito hebreicae litterae caractere /
fleuit in plactibus, Dauid exultauit in psalmis, ut in nomine /
Iesu omne genu curuetur caelestium et terrestrium et /
inferorum et omnis lingua confiteatur deo.*

DESCRIPCIÓN DE CRISTO GLORIOSO EN EL APOCALIPSIS

417.**nobis autem deus Christus ... nisi qui accepit:** la cadena de citas presenta, en contraste con la fealdad terrible y vomitiva del diablo del pasaje anterior, la belleza y majestad de Cristo resucitado, del Cristo cósmico.

418.**omne meum est quod est sub caelo:** aunque Schepss vincula este texto a *Mt*.28.18 (Sabat. *Data est mihi omnis potestas in caelo*) y a *Jn*.16.15 (Sabat. *Omnia quaecumque habet Pater, mea sunt*), resulta imprescindible pensar también en *Job*.28.24 (Sabat. *Ipse*

enim omne, quod est sub caelo, perfecit, et nouit quae sunt in terra). Probablemente, la intención de Prisciliano es marcar, con la referencia a Job, el contraste con el pasaje precedente, en que se ofrece un retrato del diablo tomado de dicho libro sagrado (cf. §§ 414 y 415).

419. in medio candelabrorum aureorum ... tunica talari et praecinctus ad ubera zona ...

similes aeramento turino ... in uirtute sua: según Grisson, editor de *Vetus Latina*, en estos versículos de Ap.1.13-16, tanto *tunica talari*, como *ad ubera* y *aeramento turino*, son tres lecturas fidedignas de la familia europea de *Vetus Latina* (tipo I) para las que se considera definitiva la fuente indirecta de Prisciliano, apoyada por la primera lectura de la misa de Pascua (Ap.1.1-18) del Misal de Bobbio (*VetLat26/2, Apocalipsis Iohannes* p. 89).

420. hic est cuius nomen in calculo nouo albo scribuntur, quod nemo habet nisi qui

accepit: Prisciliano presenta una singular modificación de Ap.2.17 (*VetLat* tipo I *dabo illi calculum album et in calculo nomen nouum scriptum* [var. *inscriptum*] *quod nemo nouit* [var. *habet*] *nisi qui accipit*). En la edición de Beuron, la variante *habet* (por *nouit*) sólo aparece atestiguada por nuestro autor.

La piedra nueva y blanca, con la que son identificados quienes la reciben, evoca por contraste la marca en la frente y en la mano, distintivo de los adoradores de la bestia (*Tract.1.8.23*).

421. cuius nomen: se refiere al nombre de Dios. Para los judíos y los primeros cristianos el

nombre de Dios es una realidad dotada de una especial santidad y veneración. En el judaísmo, YHWH es el nombre por antonomasia, el nombre reservado para Dios, distinto de sus apelativos o de los títulos que lo describen. De tal manera se identifica con el misterio de Dios que llega a hacerse un concepto impronunciable, nombre secreto y oculto de Dios, y por ello es paulatinamente reemplazado. En Filón, por ejemplo, se observa esta tendencia cuando cita de modo indirecto la Escritura. El cristianismo primitivo sustituye el tetragrámmaton por θεός y por κύριος. Estos sustitutos son también considerados *nomina sacra* (en ocasiones aparecen, incluso destacados en el texto), pues su materialidad es signo de la expresión más elevada de Dios: su nombre.

En los textos del Antiguo Testamento se comprueba cómo Dios está presente de modo personal y directo, a través de su nombre, en el ángel (*Ex.23.21*), en el templo

(Ex.20.24), en la historia del pueblo de Israel (Dt.12.5.11.21). El nombre es manifestación del poder de Dios, la única realidad que encarna plenamente su voluntad o su gloria. En los libros del Antiguo Testamento más tardíos se presenta el nombre de Dios como una hipóstasis con subsistencia propia. Sería el aspecto de Dios vuelto hacia los hombres, actuando, a veces, junto con el poderío de Dios. Desde esta perspectiva, puesto que Dios que se manifiesta a los hombres por medio de su nombre, éste adquiere un sentido escatológico y mesiánico.

En el Nuevo Testamento y en la primitiva patrística resuenan estas tradiciones y perspectivas judías alusivas a la sacralidad del nombre de Dios, a su santidad y a su enfoque mesiánico mediante su identificación con el Hijo, Jesucristo. El nombre abarca su persona, su naturaleza preexistente, su misión salvadora, su mensaje e incluso su exaltación (García Bazán 1988: 242).

A la vista de este planteamiento, parece que en el primer *Tratado*, al menos, se trasluce una perspectiva del nombre de Dios más similar a las concepciones judaicas en las que la distinción del nombre de Dios no pasa a ser una hipóstasis distinta del propio Dios, sino una manifestación del Invisible. Este aspecto es más acorde, además, con su ideología monarquiana, atenta a evitar planteamientos que impliquen distinguir personas en la unidad divina.

Además, en algunos pasajes estudiados, parece que nuestro autor, quizá conscientemente, desarrolla su pensamiento enredándolo en una sintomática y confusa amalgama terminológica. Por ejemplo, en el pasaje que estamos comentando, cuando habla del Cristo glorioso del Apocalipsis, cuyo nombre está escrito en una piedra blanca, vincula esta cita con el comentario acerca de leer el nombre de Dios en los amuletos y con la inscripción que encabezaba la cruz de Jesús; a continuación vincula las profecías de David y de Jeremías, testimonios divinos en honor de Dios, para concluir con el himno de Filipenses que exalta el nombre de Jesús confesado como Dios por toda lengua.

Hemos dicho ya que el cristianismo primitivo sustituye considera *nomina sacra* los comunes ‘dios’ y ‘señor’, sustituyos del tetragrámmaton. En nuestro pasaje se pone de manifiesto que, también para Prisciliano, *Deus* es considerado *nomen sacrum* (1.26.3 *nomen Deus*).

En otro lugar leemos que Cristo es el nombre dado a los hombres (1.29.12). Se ve aquí un concepto del nombre en tanto que aspecto de la divinidad (no subsistente como persona) que se muestra o gira hacia el hombre (cf. García Bazán 1988: 244).

Cristo Jesús es el nombre sobre todo nombre que trasciende con su grandeza toda realidad creada y supera con su majestad incluso el tiempo (1.30.3). La dignidad de Dios se manifiesta a los hombres también con el nombre de Jesús, a cuyo nombre ha de doblarse toda rodilla (1.26.9). En primera persona, Dios revela en el Antiguo Testamento su nombre, *dominus deus* (el θεός y el κύριος de la literatura judía precristiana y protocristiana). Ningún otro recibirá su gloria (1.27.21), una expresión de fuerte sabor monarquiano que se completa con la idea de que el único denominativo que recibe Cristo es también *dominus deus* (3.49.15).

Cristo es también el nombre de Dios. Los títulos que recibe en el tratado son los de Verbo de Dios (1.27.23), Emmanuel (1.27.25, 2.36.19) y Jesús, en tanto que salvador del hombre (1.28.7). Con la encarnación, en el apelativo Jesús, se manifiesta en plenitud la voluntad salvífica de Dios, prenunciada en el Antiguo Testamento de muchas y muy diversas maneras (1.28.13).

El nombre manifiesta el poder de Dios. En el Antiguo Testamento el nombre de Dios acompaña de modo benéfico los pasos de su pueblo, procurándole un camino en el mar y una senda firmísima entre las aguas del mar Rojo, y sofoca el fuego que abrasa al profeta Daniel. Es la Providencia de la que habla el *Libro de la Sabiduría* (Sab.14.3) y está presente en el ángel protector, el cuarto personaje que acompaña a los tres jóvenes en el relato de Daniel (*Dan*.3.17, 43-50), cuyo protagonismo desaparece en nuestro tratado en beneficio del nombre a cuyas órdenes actúa (1.26.23-24). En los últimos tiempos, es Cristo Jesús el nombre que distribuye la obra del poder de Dios (1.27.16). Por ello en el nombre de Jesús se producen las sanaciones realizadas por medio de los apóstoles (1.27.20). También la sanación del alma es obra del poder de Dios que se manifiesta en el nombre de Jesús, mediante el proceso del temor, la purificación y la penitencia (1.27.27, 28.4s.). No hay salvación sino en el nombre salvador de Dios, Cristo, en cuyo nombre se muestra el bautismo de remisión (1.32.2), y cuya invocación opera la salvación en cualquier hombre (1.32.14).

A la vista de los testimonios presentados, parece clara la estructura que anida en el pensamiento de nuestro autor: Cristo es el nombre de Dios que se manifiesta en el Antiguo Testamento. La presencia salvífica de Dios entre los hombres, en los últimos tiempos, se hace efectiva mediante el nombre 'Jesús'. Así se refleja en los testimonios estudiados, que aparecen en consonancia con la terna Dios - Cristo - Jesús, extraordinariamente representada por el triple símbolo *sensus* - *sermo* - *opus* de otro tratado (6.75.3s.). No parece haber distinción de personas sino distintos modos, cada

vez más cercanos al hombre, por los que Dios se manifiesta a través de su nombre, sin que éste llegue a subsistir como una hipóstasis divina distinta.

No siempre *nomen* designa el misterio de Dios que se manifiesta a los hombres. En el primer *Tratado* existen testimonios en los que hace alusión al nombre propio que identifica al autor de un texto inspirado (1.30.12), o a la persona a cuya autoría se atribuyen las palabras recogidas en dicho texto (1.30.19). En ocasiones, fuera del primer *Tratado*, se refiere al título de una obra, a la que se identifica (*praetitulare*) empleando el nombre de su autor (3.56.8).

El tratado que estamos comentando ofrece también ejemplos en los que *nomen* es equivalente de título o apelativo humano (1.33.13), o de carácter despreciativo (1.10.3). Designa también el poder negativo que ejercen los demonios sobre los hombres (1.10.3). A veces se refiere a los nombres con los que son identificados los demonios (1.15.12).

Fuera de este tratado, debemos destacar como especialmente significativo el concepto *nomen* aplicado a simple título de Dios. De ahí la cuasi tautológica expresión, de intenso colorido monarquiano, que establece diferencias entre Padre e Hijo tan solo desde el punto de vista meramente nominal o funcional. Con ella, según Prisciliano, el propio Cristo desbarata el error binionita: *nomen patris filium itemque fili patrem* (3.49.7).

422.calculo nouo albo: no es fácil identificar a qué se refiere exactamente el evangelista Juan con esta expresión. Los exégetas del texto reconocen que la imagen presenta múltiples analogías, tanto con realidades del mundo grecolatino como del ámbito judío (*cf.*, por ejemplo, Charles 1985: 66).

De entre ellas cabe destacar que, según Filón, los sacerdotes judíos celebrantes llevan colgada una lámina de oro con las cuatro letras de un nombre que sólo es lícito pronunciar y escuchar para aquéllos que tienen orejas y lengua purificadas por la sabiduría (Phil. *Vit.Mos.*2.114). La piedra blanca, así mismo, recuerda el *album*, la *petra dealbata*, el registro oficial de la Roma republicana donde se recogían los nombres de los magistrados importantes de cada año y los sucesos más relevantes (*cf.* Sen. *Ep.*48.10, Tac. *Ann.*4.42.3).

423.quod nemo habet nisi qui accepit: de la significativa modificación (*habet pro nouit*) puede inferirse que el aspecto selectivo que Juan aplica al conocimiento del nombre en

la nueva piedra blanca, es trasladado por Prisciliano a la piedra, al objeto donde está escrito dicho nombre. Esta interpretación supone, a primera vista, que el antecedente de *quod* es *calculum*, y no *nomen*, como en el texto de Juan (*cf. Ap.2.17*). Basándose en esta frase, los comentaristas han creído ver que en todo el pasaje (1.25.25-26.11) subyacen cuestiones relativas a las costumbres de la secta priscilianista. Menéndez Pelayo hace referencia a los abracas o amuletos que empleaban los gnósticos “para traer a la memoria de los adeptos su doctrina” (Menéndez Pelayo 1946: 223). De modo semejante discurre la interpretación de Chadwick (1978: 82). La costumbre de llevar piedras mágicas, generalmente para ahuyentar a los demonios, pertenece también al ámbito judío. El uso de gemas grabadas, engastadas en anillos, dotadas de poder mágico es mencionado en las *Antiquitates Iudaicae* de Flavio Josefo, en el apócrifo judío titulado *Testamento de Salomón* (Perea 2000: 17-20).

Pero el que Prisciliano haya modificado la cita (*habet* por *nouit*) no implica necesariamente que el antecedente de *quod* deje de ser *nomen*, como en el versículo joánico. Por tanto, la única variación con respecto al texto bíblico normalizado es “poseer” (el nombre) en lugar de “conocer”. El sentido del texto alude a que los que tienen el nombre son los que lo han recibido. Con todo, permanece en la oscuridad cuál sea el nombre que han recibido y qué sentido tiene estar en posesión de un nombre que, por el contexto (*cuius nomen scriptum est, nomen deus*), no se trata de un denominativo simbólico de Cristo, sino de un nombre divino. Más aún, interesa saber cuál es ese nombre divino tan especial que recibe Cristo. Para responder a estas cuestiones, será conveniente tomar como referencia un pasaje del *Euangelio gnóstico de Felipe* en el que aparece, como en nuestro texto, la idea de la posesión del nombre:

Ev.Flp.54

“Sólo un nombre no es pronunciado en el mundo, el nombre que el Padre dio al Hijo; (el nombre) es superior a cualquier otro (*cf. Filip.2.6-11*), a saber, el nombre del Padre. Pues el Hijo no se convertirá en Padre a menos que él fuere revestido del nombre del Padre. Quienes tienen este nombre, ciertamente lo conocen, pero no hablan de él. Por su parte, los que no lo tienen no lo conocen”, trad. Bermejo.

A la luz de este pasaje, cabe pensar, en primer lugar, que el nombre recibido por Cristo es el nombre-sobre-todo-nombre de la citada *Carta a los Filipenses*, dado por el Padre al Hijo (nótese que, en *Tract.1.26.10s.*, Prisciliano orienta todo el párrafo hacia *Filip.2.10*). En segundo lugar, es posible relacionar, en el texto de Prisciliano, “tener” con “conocer”, de modo análogo a lo que se lee en el texto de Nag Hammadi. Así, quienes han recibido el nombre, tienen el nombre y, por ello, conocen el nombre que ha

recibido Cristo, el nombre que le ha dado el Padre. De este modo, además, la secuencia adquiere una lógica: Cristo es quien tiene el poder sobre la vida y la muerte, el poder sobre la salvación y la condenación (*claves mortis et inferni*) porque también es quien recibe el nombre de Dios, el nombre que está por encima de todos (*nomen deus*). Pero todo ello, visto desde la perspectiva de que sólo los elegidos serán dignos de comprender el misterio de Dios, el misterio de su nombre.

424.**si enim scismaticis non facimus scandalum ... in profetis dei:** en este párrafo se descubren dos niveles en el discurso. El primero, manifiesto, es que, si los enemigos de Prisciliano (*scismaticis*, cf. § 185) se escandalizan porque la secta priscilianista practica la costumbre de escribir el nombre de Dios en una piedra blanca, tal actitud, en consecuencia, los hace similares a los judíos, que se escandalizaron del título de la cruz (cf. *Jn.19.19-22*). Este conflicto debe ser valorado en el contexto de una época en la que algunos textos presentan a los judíos como culpables de la muerte de Cristo. El segundo subyace bajo el cambio del título de la cruz: *rex iudaeorum* es sustituido por *rex regum et dominorum dominus*, bello y redundante quiasmo inspirado en *1Tim.6.15* que permite ver en el que cuelga del madero al Cristo de la Parusía. Ese título recuerda el *nomen deus* de la piedra blanca del Apocalipsis. Si profundizamos, la intención de Prisciliano no es sólo presentar la exégesis cristológica antedicha, sino también demostrar que semejante testimonio (*diuinum deo testimonio*), una profecía como ésa, no la han manifestado los profetas de Dios (*profetis dei*), sino una piedra (cf. 3.54.12 *duritia petrarum naturaliter praemortua ad dandum testimonium deo*) y toda lengua, sea cual sea (1.26.11 *omnis lingua confiteatur deo*). Según nuestro autor, la posibilidad de profetizar no es patrimonio exclusivo de nadie (cf. 1.32.6). Éste es uno de sus argumentos en defensa de la lectura de apócrifos.

425.**litteratur:** como indica el editor, este verbo es un neologismo o *hapax* (Schepss 1886: 324ss.). Para “escribir con letras”, el verbo que se utiliza habitualmente es *oblittero*. Quizá Prisciliano recurra a su creatividad léxica para expresar, no sólo el hecho de escribir letras, sino también el de proclamar por escrito la profecía. Nuestra traducción así lo recoge.

426.**ut in nomine Iesu omne genu curuetur caelestium et terrestrium et inferorum et omnis lingua confiteatur deo:** el versículo *Filip.2.10.11* vuelve a emplearse en

Tract.3.54.3 (omnis lingua confiteatur quoniam dominus Iesus in gloriam dei patris) y, más completo, en *Tract.5.66.23 (ut in nomine Iesu omne genu curuetur caelestium et terrestrium et inferorum et omnis lingua confiteatur quoniam dominus Iesus Christus in gloriam dei patris)*. En las tres ocasiones la cita aparece ligada con el símbolo de la piedra (cf. § 424), paradigma de criatura inerte que sería capaz de hablar a gritos (*Luc.19.40*) si la lengua de los hombres no confesara a Cristo como Dios (*Tract.3.54.5-16*), o bien, símbolo de Cristo salvador, piedra angular que es causa de perdición para quienes no lo confiesen (*Tract.5.66.4-25*).

1.26.11-26.25

*Ipsa est /
enim de quo scriptum est: uicit leo de tribu Iuda; sed /
nobis leo non est deus, sed sicut scriptum est quid dulcius /
melle et quid fortius leone? ipsa est de quo scriptum est: /
ceruus amicitiae et pullus gratiarum sermonetur /
tibi; sed nobis non est deus ceruus aut pullus, sed sicut /
scriptum est: priusquam dicas domine domine, dicit ecce /
adsum, et sicut alibi: ex ore lactantium praeparasti laudem; /
ipsa est qui, sicut scriptum est in profeta, solus potens /
est colligere uinculum Pliadae et Orionis septa reserare, /
sciens demutationem firmamenti et destruens rotam geniturae /
reparatione baptismatis diem nostrae natiuitatis euicit; /
ipsa est cuius nomen dedit in mari uiam et in fluctibus /
semitam firmissimam, cuius nomini uictum camini cessit /
incendium.*

ATRIBUTOS DE DIOS: OMNIPOTENCIA, FUERZA, DULZURA, PROVIDENCIA

Introducción a 1.26.11-26.25

En el Antiguo Testamento aparecen nombres de animales (*leo*, *catulus leonis*, *ceruus*, *pullus* [*cerui*]) que tienen una referencia cristológica. En el pensamiento de nuestro autor, aluden a la presencia de Cristo, *sermo* de Dios, manifestación de Dios en orden al plan de salvación sobre el ser humano. Ya se ha dicho que Prisciliano, en la primera parte del *Tratado*, dedica no pocas páginas al tema del simbolismo zoológico, centrando su punto interés en animales que representan, en la Escritura, “las estúpidas supersticiones de estos ídolos, las clases de pecados, los nombres de los demonios o la muerte debida a los vicios” (*Tract.1.15.11-13*). El estudio y conocimiento de dichos nombres en la Escritura reporta para el cristiano atento un estímulo para desear la luz de

Cristo y romper las ataduras que vinculan al hombre en su vida intramundana con el mundo de las tinieblas. En esta segunda parte, el valor simbólico de ciertos animales sirve para comprender la naturaleza de Cristo a través de sus características (fuerza, dulzura, providencia). El nombre de Cristo Jesús, así mismo, es el único capaz de vencer la influencia que ejercen sobre el hombre material las constelaciones del cielo (*uinculum Pliadae et Orionis septa*) y ha sido profetizado incluso por los adoradores de ídolos y demonios (*Balaam idolorum cultor et daemonum ... profetauit*).

Se retoma aquí el principio exegético que constituye uno de los fundamentos de todo el primer *Tratado*: la imagen sensible, el símbolo, representa una idea que, a su vez, hace referencia a una realidad espiritual que la supera y la rebasa (cf. *Rom.1.20* en *Tract.1.28.26-29.4*). Principio cuyo desprecio o ignorancia (por parte de los herejes) arrastra inevitablemente a la idolatría. En virtud de dicho axioma, el nombre de Jesús es más fuerte (*fortius*) y es anterior (*priusquam*) a cualesquiera animales, tiene poder para vencer todo determinismo astrológico por medio del bautismo (*sciens demutationem firmamenti et rotam geniturae ... diem nostrae natiuitatis euicit*), es capaz de vencer a los idólatras (*comedet gentes inimicorum suorum*) y a todos los que lo maldicen (*qui maledicunt eum maledicti sunt*), pues es el nombre que repartió auxilio y poderío para superar los poderes del mundo (*Tract.1.27.15*). Así mismo, el nombre de Jesús significa “Salvador”, porque es quien salvará al pueblo (*Tract.1.28.6*).

427.**quid dulcius melle et quid fortius leone?**: en esta cita de *Jc.14.18*, Prisciliano aprovecha el sentido literal de la respuesta de los filisteos al enigma planteado por Sansón para afirmar que no se puede confundir la imagen zoológica (león) con la realidad que simboliza (Cristo), pues la realidad supera la imagen.

428.**solus potens ... aicit**: el párrafo no está construido sólo con *Job.38.31* y *Sant.3.6*, como dice Schepss. A estas citas hay que añadir *Am.5.8* (cf. *Hier.Am.2.5 facientem Arcturum et Orionem et conuertentem in mane tenebras et diem nocte mutantem*), versículo que, probablemente, es el origen de la fórmula *demutationem firmamenti*, y aclara su sentido: la aparición sucesiva del día y de la noche se debe, únicamente (*solus potens*), al poder de Dios.

429.**rotam geniturae**: frente a la expresión habitual *rotam natiuitatis*, tanto Prisciliano como el tratado *De diuinis Scripturis siue Speculum*, atribuido a Agustín (*Spec.525.9*),

utilizan la variante *rotam geniturae* (cf. *Sant.3.6* en *VetLat* tipo **S**). La fórmula hace referencia a la rueda de la existencia y, por traslación, al horóscopo, al destino marcado por las estrellas. Según Prisciliano, Dios es el único capaz de destruir el destino de muerte al que el hombre está condenado por su nacimiento carnal en el cosmos visible. Una idea parecida se halla en Prudencio: *Cath.12.5-10 Haec stella, quae solis rotam / uincit decore ac lumine, / uenisse terris nuntiat / cum carne terrestri deum*.

- 430.**reparatione baptismatis diem nostrae natiuitatis euicit**: para los valentinianos, el destino es una realidad hasta el bautismo; después de éste, “los astrólogos ya no dicen la verdad” (Clem.Al.*Exc.Theod.*78.1). Por el bautismo de agua, cada fiel se apropia de la primera etapa de la salvación de Cristo, designada por los valentinianos como “regeneración” (Clem.Al.*Exc.Theod.*80.1). Esta primera salvación libera de las potencias malignas y afecta también a los psíquicos (Montserrat 1983(II): 386). En la Magna Iglesia, el bautismo supone un nuevo nacimiento que libra al hombre de los lazos pecaminosos que lo atan desde su nacimiento terreno. Así lo expresa sintéticamente una frase de Gregorio de Nacianzo transcrita por Agustín:

Aug.*C.Iul.*1.663

uenerandam esse natiuitatem, per quam terrenae natiuitatis uinculis liberamur,
“tened en gran honor el nacimiento que nos libra de los lazos del nacimiento terreno”, trad. Arias.

- 431.**ipse est**: la anáfora aparece en trece ocasiones, y sólo en el *Tratado* primero. La fórmula aparece agrupada en series de importancia creciente: a) Cristo: 1.5.21; b) el diablo: 1.24.18, 1.24.20, 1.25.4, 1.25.12; c) Cristo: 1.26.11, 1.26.14, 1.26.19, 1.26.23, 1.29.16, 1.29.18, 1.30.1, 1.30.4. Inspirada en el *ego sum* del *Evangelio de Juan* –donde abunda–, aparece con frecuencia en boca del revelador gnóstico (cf. Piñero *et al.* 1999: 237, n. 48).

- 432.**cuius nomini uictum camini cessit incendium**: Schepss hace referencia a los hechos relatados en *Dan.3.34.43*. Sería más apropiado añadir la cita directa de *Dan.3.15* (Sabat. *si non feceritis, mitemini in caminum ignis ardentis*, gr. εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρὸς). La presencia del ángel del Señor preserva a los tres jóvenes del castigo de fuego (*Dan.3.50* Vulg.). En la frase de Prisciliano este ángel es sustituido por el Nombre de Dios, quizá porque, en este pasaje, el ángel significa, en algunas tradiciones exegéticas, el Verbo,

distinto de la persona del Padre (cf. Greg.Illib.Tract.18.71ss.; cf. también el concepto de nomen en Prisciliano, en § 421).

1.26.25-27.15

*Quem etiam Balaam idolorum cultor et daemonum /
in infelicitatis suae testimonium profetauit dicens: //
exiet homo ex semine Iuda et dominabitur gentium /
multarum et exaltabitur regnum eius; dominus enim /
deus adduxit eum ex Aegypto; sicut honor unicorni /
cornua eius, comedet gentes inimicorum suorum et /
cubitos eorum emedullabit et iaculis suis concutiet /
inimicos et conquiescens refrigerabitur sicut leo et /
sicut catulus leonis; quis suscitauit eum? Qui benedicunt /
eum benedicti sunt et qui maledicunt eum /
maledicti sunt. Cuius quamuis uerba propter id, quod erat /
ipse inter iustorum profetias, nemo susciperet, tamen prohiberi /
ab scripturis domini et id damnari scribtura nefas duxit, quidquid /
etiam in huiusmodi ad dei Christi testimonium profetarunt, /
sicut scribtum est: cum sit timida nequitia, dat /
testimonium deo condemnata, et alibi: credes quia unus /
deus est; hoc et daemonia faciunt et perhorrescunt.*

LA PROFECÍA DEL IMPÍO BALAAM. EL UNICORNIO. EL LEÓN Y SU CACHORRO

433.**dominabitur gentium multarum**: la peculiaridad de régimen en la fórmula *dominor* + genitivo está motivada por una traducción servil de Num.24.7 (gr. κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν).

434.**emedullabit**: aunque la edición de Schepss conserva la lectura del manuscrito, *emedullauit* (cf. *app.cr. Tract.1.20.5*), en el texto y en la traducción que preceden a este comentario se considera en futuro, a la vista del contexto (cf. *exiet, dominabitur, exaltabitur, comedet, concutiet, refrigerabitur*) y de la fidelidad al texto griego que se pone de manifiesto en esta cita bíblica (cf. § 433). Todo ello permite una conjetura más adecuada a la forma que ofrece la fuente escrituraria (Sabat. Num.24.8 *emedullabit*, gr. ἐκμυελιεῖ).

435.**conquiescens ... quis suscitauit eum?**: acerca de la exégesis de esta cita, vinculada a la perspectiva modalista de la resurrección de Cristo, cf. § 94.

436.**quamuis uerba propter id, quod erat ipse inter iustorum prophetias, nemo**

susciperet: la garantía de veracidad sobre lo que aparece en la Escritura no la da el hecho de aparecer, sino el contenido de sus palabras. La argumentación de Prisciliano se asienta en la evidencia de que a nadie se le ocurriría aceptar la profecía cristológica de Balaam por el simple hecho de figurar escrita en el *Libro de los Números*. Las palabras de la Escritura han de ser bien acogidas siempre y cuando den testimonio adecuado de Cristo, aunque resulte extraño o sorprendente el sujeto que las pronuncia, como es el caso (cf. 1.27.12 *etiam in huiusmodi*, 1.26.26 *in infelicitatis suae testimonium*).

437.**erat ipse inter iustorum prophetias:** el concepto que Prisciliano tiene acerca del

personaje de Balaam es muy desfavorable: lo llama adorador de ídolos y de demonios (cf. *Tract.*1.26.25), su testimonio profético es asimilado al de los demonios y, como el de ellos, es producto de una experiencia contra su voluntad (cf. *Tract.*1.27.13-15). Otros autores, en cambio, ven en este personaje la figura de los gentiles que adoran al verdadero dios. Por ello, interpretan desde esta perspectiva un pasaje anterior del *Libro de los Números*, perteneciente a la primera profecía, en el que Balaam pide morir *inter animas iustorum* (cf. *Num.*27.10 en *Orig.Hom.Num.*15.4). Fiel al contexto, y quizá por servidumbre a éste, lo cierto es que Prisciliano no concede explícitamente a dicho personaje la capacidad de redención (*inter animas iustorum*). Sea como fuere, no cabe duda de que las palabras proféticas, sus palabras inspiradas, lo sitúan (*erat ipse*) dentro del catálogo al que pertenecen las palabras de los justos, que son proféticas no por pertenecer a los justos, sino por ser, como las de Balaam, inspiradas.

438.**tamen ... nefas duxit:** el sujeto de *duxit* no puede ser *scriptura*. Primero, porque en la

hipótesis de que así fuera, la frase *scribtura nefas duxit prohiberi ab scripturis domini et id damnari* (“la Escritura consideró sacrílego que esto fuera prohibido y condenado por las Escrituras del Señor”) sería redundante. Segundo, porque resulta muy difícil admitir la personificación de *scriptura* como sujeto de verbos estimativos (*duxit*). Un último argumento es el equilibrio existente en la composición trimembre de la subordinadas de infinitivo (*prohiberi ab scripturis domini et id damnari scribtura*), que se rompería si *scribtura* no fuera ablativo. El concepto ‘Dios’ en la frase viene expresado mediante *domini* y *dei Christi*, lo cual induce a pensar que Dios es el sujeto.

Para una interpretación más cabal de la frase, interesa subrayar que nuestro autor es partidario de suprimir sin reparos aquello que en las escrituras de Dios hayan deslizado los herejes. El método de discernimiento consistirá en comprobar si lo que dicen los textos está de acuerdo con los profetas o con los evangelios (*cf. Tract.3.46.22-25*). Pese a todo, la manipulación de algunos pasajes no justifica la condena de dichos textos (3.56.12). Por ello, es preferible esperar a separar el trigo de la cizaña antes que arrancar el trigo. En este punto, su afirmación, no exenta de artificio retórico, es tajante: “preferimos ser condenados junto a los profetas de Dios a condenar, junto a los que inventan cosas sin sentido, aquello que es conforme a la religión” (*Tract.3.46.8-10 damnari cum prophetis dei malumus, quam cum his qui incauta praesumunt ea quae sunt religiosa damnemus*).

439.**inter profetias**: esta estructura recuerda el *Tratado* sobre los apócrifos (*cf. Tract.3.46.2 quis inter profetas dispositi canonis Abrahae librum legit?, 1Tes.5.20 en Tract.3.54.29 spiritus nolite extinguere, profetias nolite repudiare*). El pensamiento de Prisciliano a este respecto es diáfano. Por una parte, entiende que no se debe despreciar el valor de los apócrifos por el hecho de que los herejes hayan inoculado su enseñanza en algunos de estos textos, ya que también han actuado de forma similar con los textos canónicos y no por ello se desprecia el canon (*cf. 1.23.11*). Cabe señalar que el respeto de Prisciliano por el canon está fuera de toda duda (*cf. Tract.2.41.26, 3.55.8, 5.63.5*). Por otro lado, se muestra firme partidario de no despreciar la profecía, venga de donde venga, con tal de que su mensaje sea concorde con la regla de la fe (*cf. Tract.1.30.11-20*). Por ello, porque “el Señor ha sido anunciado por todos, Cristo ha sido profetizado por todos” (*Tract.3.55.3*), es por lo que la profecía de Balaam, pese a ser éste un adorador de ídolos y demonios, no fue suprimida del canon.

En otro orden de cosas, precisemos conceptos: Babut entiende que para Prisciliano *prophetia* se refiere a la revelación antigua (Babut 1909: 117, n. 2) y *scribtura* al conjunto ideal de toda la revelación escrita (sin llegar a hablar de canon, pues, mientras el canon es cerrado, la *scribtura* queda abierta, Babut 1909: 128).

440.**dat testimonium deo condemnata**: *dare testimonium* + dativo es una expresión característica del *usus scribendi* de nuestro autor (*cf. 1.33.9 ueritati, 3.54.13 deo*). La interpolación de *deo* en esta cita del *Libro de la Sabiduría* (17.11 [LXX 17.10] *VetLat*

tipo U *cum sit enim timida nequitia dat testimonium condemnata*) no interfiere el uso absoluto del predicativo *condemnata*.

1.27.15-26

*Et /
si scire desiderant, quod est nomen quod in omnem uirtutem /
et in omnem linguam potentiae suae opus tribuit, hoc est /
quod est Christus Iesus, sicut scriptum est: aurum adque /
argentum non est mihi; quid autem habeo, hoc do tibi; /
in nomine Iesu surge et ambula; sicut et alibi: ego sum /
dominus deus, hoc est nomen meum; gloriam meam /
alteri non dabo; et alibi dicente Iohanne: et uestimentum /
eius erat asparsum sanguine et uocabatur nomen eius /
uerbum dei; et alibi: ecce uirgo in utero accipiet et /
pariet filium et uocabitur nomen eius Immanuel quod /
interpretaetur nobiscum deus.*

LOS NOMBRES Y LOS TÍTULOS DE DIOS

Introducción a 1.27.15-26

Conviene recordar, en este punto, el testimonio del apócrifo *Euangelio de Felipe*: “(el nombre) es superior a cualquier otro, a saber, el nombre del Padre” (*Ev.Flp.*54, trad. Bermejo). A la luz de estas palabras se entiende mejor la cadena de textos de la Escritura con la que está construido el pasaje que va a ser comentado. De marcado corte monarquiano, aquí se dice que el único Dios (“yo soy el señor Dios, éste es mi nombre”) no comparte la gloria de la divinidad con otra persona. El dios creador invisible es presentado de nuevo como el dios salvador, visible, de la Encarnación, bajo los títulos ‘Cristo Jesús’, ‘Verbo de Dios’ y ‘Emmanuel’ (dios-con-nosotros) (*cf.* Orbe 1981: 311). La secuencia de citas evoca el pasaje modalista del exordio (1.5.11-21), donde el dios creador (*primus*) es visto luego (*posthaec*) como el dios salvador.

441. **quid habeo**: compartimos con Schepss la conveniencia de enmendar *quod* donde el manuscrito da *quid*, corrección que se basa en el original griego (*cf.* *Hch.*3.6 gr. ὃ δὲ ἔχω τοῦτό σοι δίδωμι). Ciertamente, en los *Tratados* aparece *quid* con indicativo como introductor de interrogativas directas (*cf.* 1.6.26, 1.12.1, 1.15.8, 1.23.1, 1.26.13, 1.26.14, etc.; incluso se puede considerar como tal 3.45.24, 3.46.21) o como indefinido (1.22.16 y, en especial, en la fórmula *ne quid* de 2.35.9, 2.35.23, 6.77.5, 10.101.12). Pero la

relación *quid - hoc* en nuestro pasaje permite pensar en un relativo neutro proléptico modificado por error, más que en un interrogativo.

442.**nomen ... hoc est quod est Christus Iesus:** la identificación de ‘Cristo Jesús’ con el nombre con el que Dios ejerce su función salvífica (*potentiae suae opus tribuit*; cf. el simbolismo *opus - Iesus* en 6.75.4) permite atisbar cuál puede ser el esquema mental de un monarquiano –para quien no existe distinción de personas en Dios– cuando habla del Padre, Cristo Jesús, Hijo, etc. Para Prisciliano, como ya se ha dicho en otros lugares del comentario, el Padre y el Hijo no son sino modos distintos del mismo Dios. En el pasaje que se está comentando, podría hablarse de nombres, pero entendiendo que el nombre no es una simple etiqueta que se prende de la realidad divina para poder identificarla en determinada ocasión. De hecho, el nombre trasciende el significante de cualquier lengua (cf. *in omnem linguam*; y quizá al significado, expresado en *in omnem uirtutem*). Además, ejerce un poder eficaz sobre las realidades creadas (*potentiae suae opus tribuit*). En cierta medida, y aun a riesgo de caer en la simplificación exagerada, podríamos decir que el nombre, desde la perspectiva de un modalista como Prisciliano, viene a sustituir, devaluándola, a la idea de persona en la perspectiva trinitaria de Dios. Es preciso insistir en que la relación es puramente analógica: en ningún caso, el concepto ‘nombre’ tiene subsistencia propia para nuestro autor, frente a la idea de persona que manejan los partidarios del Logos. Un teólogo del Logos no admitiría semejante posibilidad de sustituir en su doctrina el concepto de ‘persona’ por el de ‘nombre’, pues las entidades Padre e Hijo se verían comprometidas. Pero tampoco un monarquiano reemplazaría ‘nombre’ por ‘persona’, pues con ello se quebraría la indisoluble unidad de Dios.

443.**nomen eius:** el autor juega con esta estructura, común a *Ap.*19.13 y a *Is.*7.14, para establecer la equivalencia onomástica entre *uerbum Dei* (τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) y *Emmanuel* (τὸ ὄνομα αὐτοῦ Εμμανουηλ). Para destacar más el paralelismo y conseguir mayor efecto en la secuencia temporal, modifica los verbos: *uocabatur* (cf. gr. κέκληται) y *uocabitur* (cf. gr. καλέσεις). Tenemos aquí una paráfrasis de la conocida cita, tan significativa en nuestro autor, del profeta Baruc (3.38 en *Tract.*1.5.20, cf. § 86). El Verbo de Dios (palabra sin entidad personal, al modo de la palabra humana) sería el dios *posthaec* de Baruc, que es visto por los hombres como Emmanuel, el dios-con-nosotros. Téngase en cuenta que los verbos estimativos empleados en este pasaje

(*uocabatur, uocabitur*) apoyan el hecho de considerar *uerbum Dei* y *Emmanuel* como simples títulos aplicados al Dios humanado.

1.27.26-28.15

*Conuertere itaque aliquando, /
infelix scismatice, conuertere et nomen domini, quod omnis /
etiam ferarum et bestiarum natura timuit, expauesce, quia /
scriptum est: oportet quidem scandala esse, sed uae /
illi, per quem facta fuerint; utinam enim aut callidus /
esses aut frigidus, sed quoniam tepidus es, euomeris //
ab ore domini; sed, sicut scriptum est, console tibi et /
paenitentiam age et eme tibi aurum igne probatum, /
ut id quod ipse emeris factus tamquam aurum expurgatum /
igne, scribatur in te nomen domini quod est Iesus, cum in ea /
quae agis paenitens nomen domini saluatoris, quia per ipsum /
saluatus fueris, ostendis, quia scriptum est: et appellabitur /
nomen eius Iesus, quia hic est qui saluabit omnem /
populum, et intellege parabolas et obscuros sermones et /
dictiones prudentium et obscuritates, quia potens est qui dixit: /
cum conuersus ingemueris, tunc saluus eris, quoniam /
deus noster id quod multifarie ac multis modis saluans /
ab initio populum suum patribus nostris in opere monstraui, /
ueniens in carnem ostendit in nomine appellatus Iesus. /
Si quis autem aliter sentit, portabit iudicium, quicumque /
ille;*

JESÚS ES EL NOMBRE QUE SALVA. INVITACIÓN AL CISMÁTICO A LA PENITENCIA

Introducción a 1.27.26-28.15

El Cristo salvador, visible *in opere* desde el inicio de la historia (*cf. Tract.5.63.6 opus uerbi factorum operibus ostendens* [Moyses]), se manifiesta, en la plenitud de su designio salvífico, mediante la encarnación en el nombre de Jesús, *opus* por antonomasia de Dios. Aparece, de nuevo, la cuasi identidad entre la persona y el nombre, que evoca la tradición neotestamentaria y de la primitiva patrística, donde el Nombre de Dios se identifica con su Hijo, el Señor, Jesucristo. El Nombre abarca su persona, su naturaleza preexistente, su misión salvadora, su mensaje e incluso, su exaltación (García Bazán 1988: 243-251). Sin embargo, en nuestro autor, la subsistencia del Nombre como hipóstasis distinta de Dios no aparece manifiesta.

444.**infelix scismatice**: la invitación a la conversión de sus adversarios (para el valor de *scismaticus* en el tratado, cf. § 185) no es nueva (cf. *Tract.1.10.24 impurus scismaticorum sensus ... si conuerti potest*).

445.**oportet quidem scandala esse, sed uae illi, per quem facta fuerint**: la idea que se contiene en esta cita del *Evangelio de Mateo* (18.7) parece relacionada con el pasaje de Balaam que se ha leído anteriormente (*Tract.1.27.9-15*). Dentro del plan de salvación de Dios se producen acontecimientos que resultan paradójicos para la razón humana. Al igual que Dios se vale de los demonios y de los adoradores de demonios para dar testimonio de Cristo salvador, también forma parte del designio misterioso de Dios el que haya escándalos en el seno de su pueblo (la Iglesia). Estas situaciones son desgraciadas, pero Dios las torna en oportunidades para la salvación. Ahora bien, quienes provocan los escándalos son libres y por ellos se lamenta Prisciliano, como Cristo se lamenta en el pasaje del Evangelio. Cada cual será condenado por sus palabras y por sus palabras será justificado (*Tract.1.13.21*), porque, como profetiza Balaam, quienes bendicen a Dios son benditos y quienes lo maldicen son malditos (*Tract.1.27.7-9*).

Por el contrario, el plan salvífico de Dios favorece la historia personal de Prisciliano. En pasajes anteriores se ha visto que, por designio misterioso de Dios, que actúa a través de los deseos libres del tribunal, el acusado se convierte en intérprete de la Escritura para quienes han de juzgarlo (*Tract.1.6.10ss.*). También aparece esta idea al analizar la expresión *otiosi ad deum* (cf. § 229), en un pasaje en el que Prisciliano da a entender que su vida anterior al bautismo no ha sido inútil para su salvación pues, al estudiar los dioses de los paganos, no se deja llevar por ellos, sino que pone al descubierto sus estupideces (cf. *Tract.1.14.5-13*).

446.**console tibi**: Prisciliano modifica el texto original de *Ap.3.18* (gr. συμβουλεύω σοι ἀγοράσαι *VetLat* nota: *cons[u]le tibi*) con un falso corte, haciendo depender del verbo, ya no el infinitivo, sino el dativo de la cita original, de modo que *consulo* (συμβουλεύω) traslada a “deliberar” su significado original de “aconsejar”.

447.**eme tibi aurum igne probatum**: el autor exhorta al cismático a que compre otro tipo de oro distinto al material, a imitación de Pedro, que no tenía oro ni plata, como arriba hemos leído (*Tract.1.27.18s.*). Si embargo la imagen aparece ahora vinculada a *Ap.3.18*.

Bien puede ser el oro una metáfora de la fe. Por ello, le anima a que incremente su fe y a que haga de ésta (*fides* = *Christus*) su riqueza (cf. *diuites fidei* 1.17.15) y su salvoconducto para la salvación eterna. Pero también el oro puede ser una imagen del estado virginal, como opción de vida superior al matrimonio. La imagen del oro tiene este sentido en Jerónimo, para quien el oro simboliza la virginidad, y la plata el matrimonio (Hiernoym.*Ep.*49.14 *aurum uirginitatem, argentum nuptias*; un simbolismo parecido en Aug.*Serm.*45.355 *ille enim qui potens fuit mutare aquam in uinum, potens est mutare foenum in aurum, et de carne facere angelum*).

448.**intellege**: interesa subrayar, al hilo de este verbo, el proceso de purificación según Prisciliano, reflejado en los imperativos *console ... et ... age et eme ... et intellege*. El objetivo de la purificación es la comprensión. Toda la argumentación de este tratado descansa en que sus acusadores, al igual que los herejes, no han comprendido la Escritura.

449.**id quod multifarie ac multis modis saluans ab initio populum suum patribus nostris in opere monstraui, ueniens in carnem ostendit in nomine appellatus Iesus**: el conjunto de la frase tiene como fondo una cita de la carta a los Hebreos (*Hb.*1.1-2 *VetLat* tipo **D** *multifarie multisque modis ante deus locutus patribus in prophetis in nouissimis diebus his locutus est nobis in filio*). Prisciliano aprovecha la estructura del texto original para presentar subrepticamente su propio pensamiento. Nótese la sustitución del verbo original (*loqui*) por *saluare*, con intención de adaptar la cita a la idea de salvación expresada en *Mat.*1.21 (cf. *saluabit* en 1.28.7). Obsérvese también el paralelismo en contraste de la pareja *in opere monstraui / ostendit in nomine* que, al cotejarlo con el texto original, hace que resalten los matices que caracterizan este texto. Los profetas son sustituidos por la obra de Dios (*in prophetis / in opere*). El instrumento de la salvación, por medio de los profetas, se amplía en nuestro texto a toda la obra de Dios. Pero, sobre todo, interesa destacar que, a partir de la encarnación, allí donde el autor de la *Carta a los Hebreos* manifiesta que es el Hijo quien realiza la salvación, en Prisciliano resulta ser el nombre 'Jesús'. Hemos visto antes (cf. § 442) la sustitución, en Prisciliano, del concepto de persona por la idea del nombre, sin que ello implique que ambos sean equivalentes. La sustitución de conceptos en esta cita de *Hebreos* puede ser un dato más que confirmaría dicha equivalencia, pues aquí, el Hijo –concepto que hace alusión a las personas de la Trinidad–, es sustituido por el nombre.

También aparecen asociados los participios *saluans* / *ueniens*, que evocan probablemente el binomio salvación / redención, presente en la primera parte de este tratado (*Tract.1.5.5*). Por último, si se comparan los elementos más extremos del pasaje, *multifarie ac multis modis* / *appellatus Iesus*, de nuevo resuena el mensaje modalista.

Por otra parte, cabe destacar que, mientras el texto *a los Hebreos* presenta dos momentos en el tiempo (*ante* / *in nouissimis diebus*), con la modificación de Prisciliano se pierde cualquier referencia temporal, toda vez que aparecen dos nuevos elementos: *ab initio* indicando una sola secuencia temporal, contemplada desde la perspectiva del autor, y *populum suum*, el único receptor (complemento directo) de las acciones verbales, que debe ser interpretado, desde la comprensión previa de *ab initio*, no como el pueblo judío, sino como el nuevo pueblo de Dios, el pueblo de la verdadera promesa.

450.**si quis autem aliter sentit, portabit iudicium, quicumque ille:** el modo como Prisciliano se expresa por medio de *Gal.5.10* (Sabat. *Ego confido in uobis in Domino, quod nihil aliud sentietis: qui autem conturbat uos, portabit iudicium, quicumque est ille*) no manifiesta el pastoral afecto paulino. Antes bien, la radical manipulación de la cita acerca la fórmula a la *indignatio* de la oratoria clásica. Sin contemplaciones, Prisciliano quiere mostrar que lo dicho en el párrafo anterior es para él una verdad de fe indiscutible: *aliter sentire* así lo demuestra (cf. *Tract.1.9.28 si aliter sentiremus*).

1.28.15-29.11

*illis enim, sicut ab infelicibus dicitur, masculofemina putetur /
deus: nobis autem et in masculis et in feminis dei spiritus /
est, sicut scribuntur: fecit deus hominem ad imaginem /
et similitudinem suam, masculum et feminam; fecit /
eos et benedixit eos; sicut et de ipso apostolus ait: Christus /
dei uirtus et dei sapientia; cuius cum simus uiri et /
ipse uir et caput nostrum, desponsatos nos in fide exhibiturum /
se apostolus uni uiro castam nos uirginem /
repromisit, quia non est masculus neque femina, sed /
omnes unum sumus in Christo Iesu. Illis ergo confusio /
sit omne quod legerint, nobis eruditio intellegere quod scribuntur est /
uimque uiuentis scire uerbi. Opus non erratico et carnis //
sensu confusibilibus carnalium luxuriarum typis diuini sermonis /
aestimare naturam, sed, sicut scribuntur, inuisibilia /
dei a creatura mundi per ea quae facta sunt posse cognosci. /
Hi sunt enim qui carnis maculatam tunicam /
portantes diuini sermonis gratiam in libidines transtulerunt et /*

*dominationes spernunt, dignitates blasfemant, profetationes /
contemnunt, resurrectionem negant; sicut scribitum est: magis /
magisque post carnis uoluntates euntes pietatem contemnunt /
audacia praedurati et propter inanimitatem, /
quia ignorant, non metuunt blasphemare, quibus perditio /
non indormiet.*

DIOS ES ESPÍRITU. LO MASCULINO Y LO FEMENINO, Y LA IMAGEN Y SEMEJANZA

Introducción a 1.28.15-29.11

En este pasaje nuestro autor utiliza una vez más la acusación como estrategia retórica, sirviéndose de groseras afirmaciones que, probablemente, pueden ser un señuelo para desviar la atención de la cuestión doctrinal que en realidad pretende abordar. Páginas atrás (1.24.10s.), ha acusado a los herejes de deducir que Dios es “rocoso, córneo, pétreo” a partir de una incorrecta lectura del texto sagrado. También en este pasaje el concepto de dios machihembrado parece consecuencia de la lectura “carnal” que nuestro autor denuncia constantemente en el primer *Tratado*.

La respuesta al debate que se oculta bajo la cuestión de “dios *masculofemina*”, se centra en dos niveles: el que ofrece el pasaje del *Génesis* (*Gen.*1.27-28), donde se habla de la creación de macho y hembra a imagen y semejanza de Dios y, vinculado a éste, el problema de la distinción sexual en la escatología.

En la respuesta de nuestro autor se detecta una doctrina en la que coinciden lo protológico y lo escatológico: para Prisciliano, el final de la historia de la salvación supone un retorno al estado previo a la caída que originó la creación material. En consecuencia, la distinción sexual (y todo lo que lleva consigo) es, para nuestro autor, una característica propia de la segunda creación, la visible y corruptible, que se verá superada con la resurrección, cuando las almas, que guardan la impronta de la imagen y semejanza de Dios –al igual que el alma de Cristo–, pierdan el lastre de la carne y se unan para siempre a Cristo Jesús. El estado angélico, en tanto que reflejo prístino de la creación noética, parece ser la condición a la que el hombre interior está llamado, una vez que se separe, con la muerte, de la carne material.

451. *illis enim, sicut ab infelicibus dicitur, masculofemina putetur deus*: en los *Tratados* son tachados de *infelices* aquellos cuyo dios es el diablo (1.24.17), los herejes que manipulan la Escritura (1.22.12, 1.31.23, 3.46.23), los patripasianos (2.38.21), los

fotinianos (2.38.13), los idólatras (1.15.7, 1.15.19 y los cismáticos (1.27.27). El ámbito de aplicación de este adjetivo por parte de Prisciliano es tan amplio que no ayuda a precisar quiénes son los *infelices* a los que hace referencia nuestra frase. El asunto tiene una relevancia secundaria, pues nuestro autor no dirige sus invectivas contra ninguno de los grupos anteriores, sino a quienes acusan a Prisciliano, o a quienes piensan como él, de creer, como los *infelices*, en un dios machihembrado. La frase es de construcción compleja, pues en ella intervienen tres actores: los *infelices*, que creen en un dios machihembrado, los adversarios de Prisciliano (*illis*) y el propio Prisciliano, ausente gramaticalmente del texto, pero presente como narrador. Es preciso, pues, dilucidar exactamente el sentido real de la frase. Si nuestro autor estuviera imputando a sus adversarios la creencia en un dios *masculofemina*, la formulación hubiera sido parecida a lo siguiente: *illi putent deum masculofeminam esse*. La forma *putetur*, sin embargo, requiere un agente que no aparece explícito en el texto. Descartados los *infelices* y los adversarios (*illis*), dado que cada uno de estos actores ya tienen su función en el texto, parece lógico atribuir a Prisciliano la función de agente de un verbo cuya forma pasiva (*putetur*) permite que pase desapercibido el sujeto de la predicación. A esto debe añadirse que *illis* es un dativo subjetivo (*dativus iudicantis*, cf. Ernout-Thomas 1953: 72) que limita el valor de verdad del contenido de la frase (Pinkster 1995: 46). Como resultado de ambos procedimientos, la denotación acusadora de la palabra *masculofemina* parece recaer, por la vía de la compensación, en sus adversarios (*illis*). Si se hace explícito el sujeto, a la luz de lo argumentado, sería plausible la siguiente paráfrasis: que, según ellos, Dios sea concebido por nosotros como *masculofemina*, como lo llaman los impíos. Por otra parte, nuestro autor, en cierta medida, está acusando a sus adversarios de supina necedad por no entender la Escritura, extremo éste que manifiesta el propio Prisciliano líneas abajo (cf. 1.28.24 *illis ergo confusio sit omne quod legerint*).

La referencia al relato de la creación del hombre, en el primer capítulo del *Génesis* (1.26-28) –como primera providencia en la argumentación que nos ofrece el autor en este pasaje–, permite descubrir el trasfondo de la controversia que subyace a esta acusación, a saber, si la creación de macho y hembra debe entenderse como relativa a la dimensión corpórea o a la espiritual en el ser humano. Este asunto no es de poca importancia, pues se encuentra ligado a la diferente concepción antropológica que plantean las tradiciones más características del pensamiento cristiano de los primeros siglos (y, por supuesto, cada autor en particular). Bajo dichas concepciones subyacen

distintas respuestas a la cuestión sobre cuál es la imagen y semejanza de Dios en el hombre. Así mismo, interesa comprobar los argumentos esgrimidos por los adversarios que se enfrentan a cada exégesis en cuestión. Dicho de otra forma, dado que nos encontramos ante una frase que surge como respuesta a una acusación que, a su vez, tiene como problema de fondo la exégesis de *Gen.1.27*, será interesante buscar textos en los que salgan a la luz algunos puntos débiles que presenta cada una de dichas interpretaciones. Concretamente, se presentará, en primer lugar, la exégesis que vincula macho y hembra a la dimensión espiritual, pero descrita desde la óptica antagónica de Ireneo. En segundo lugar, se traerá un texto en el que Orígenes expone algunas razones por las que no acepta aplicar la idea de la imagen y semejanza de Dios a la dimensión corpórea del hombre.

Ireneo alude a una tradición gnóstica –distinta de la valentiniana– que se corresponde, según Orbe (1995: 321), con el pensamiento de Filón y de Orígenes al respecto. Dicha tradición gnóstica integra, dentro de la primera creación, el hemistiquio “macho y hembra los creó” (*Gen.1.27b*):

Iren.Adu.Haer.1.18.2

Quidam autem et alterum esse volunt qui secundum imaginem et similitudinem factus est homo masculo feminineus, et hunc esse spiritalem; alterum autem qui ex terra plasmatus sit “Otros, finalmente, distinguen entre el creado a imagen y semejanza de Dios (*cf. Gen.1.27*, hombre interior de Filón y Orígenes), que es masculino-femenino, y por eso espiritual; y el formado de la tierra (*cf. Gen.2.7*, hombre exterior de Filón y Orígenes)”, trad. Orbe 1955.

No sólo Filón y Orígenes, sino todos los que ven en *Gen.1.27* la formación del hombre interior, *voûς*, alma, en oposición a la del cuerpo, enseñan de hecho su cualidad andrógina, según comenta Orbe a propósito del pasaje de Ireneo (*cf. Orbe 1955: 321*). La denuncia de Ireneo se apoya en el principio de que lo incorpóreo no tiene sexo: ni Dios ni las almas lo tienen. Por su parte, Orígenes justifica la lectura alegórica de todo *Gen.1.27*, bajo cuya perspectiva ‘macho’ y ‘hembra’ resultan ser conceptos que se refieren a la doble dimensión del hombre interior, espíritu y alma, simbolizada en lo masculino y lo femenino:

Orig.Hom.Gen.1.15

Videamus autem etiam per allegoriam quomodo ad imaginem Dei homo factus masculus et femina est. Interior homo noster ex spiritu et anima constat. Masculus spiritus dicitur, femina potest anima nuncupari, “pero veamos también, según la alegoría, de qué modo el hombre fue hecho hombre y mujer, a imagen de Dios. Nuestro hombre interior consta de espíritu y de alma. Se dice hombre al espíritu; el alma puede llamarse mujer”, trad. Díaz.

La concepción del hombre andrógino y espiritual, opuesto al plasmado de la tierra, corre el peligro de que posibles adversarios, ciñéndose a la letra del texto sagrado, fabriquen el siguiente razonamiento: quien piensa que el hombre creado a imagen y semejanza de Dios es “macho y hembra”, está admitiendo, en consecuencia, que Dios es andrógino.

Por otra parte, la premisa de la creación a imagen y semejanza aparece como sustento, así mismo, de los postulados denunciados por Orígenes, cuando advierte que la creación del hombre a imagen de Dios (*Gen.1.27a*) no debe entenderse referida a la *plasmatio* o segunda creación, material. Si así fuera, consecuentemente Dios, en tanto que modelo de la imagen del hombre corpóreo, por necesidad habría de ser corpóreo. Así se expresa Orígenes, por ejemplo, en sus *Homilías sobre el Génesis*:

Hom.Gen.1.13

“Ciertamente, a este hombre que, según la Escritura, ha sido hecho a imagen de Dios, no lo entendemos como corporal, pues la figura del cuerpo no contiene la imagen de Dios ... Éste que ha sido hecho a imagen de Dios es nuestro hombre interior, invisible, incorpóreo, incorruptible e inmortal; pues en tales cualidades se ve más justamente la imagen de Dios. Pero si alguno piensa que el hecho a imagen y semejanza de Dios es este hombre corpóreo, parece suponer que Dios mismo es corpóreo y de forma humana: lo cual es tener de Dios un concepto manifiestamente impío”, trad. Díaz.

A los partidarios de esta tradición, defensores de la imagen y semejanza de Dios en todo el hombre, incluida su dimensión material, Orígenes los llama carnales y desconocedores del sentido de la divinidad (*carnales isti homines, qui intellectum divinitatis ignorant*). Respecto a la cuestión de quiénes son los que representan tal concepción, Rufino explica que el alejandrino puede estar refiriéndose a los valentinianos o a los antropomorfistas (*Apol.1.17*). Gregorio de Elvira atribuye un pensamiento semejante a los antropomorfistas (*Tract.1.44-64*). A esta opinión se suma, entre otros, Isidoro Hispalense (*Sent.1.546*). Agustín, por su parte, rechaza la “delirante” concepción manifestada por Tertuliano, consistente en pensar que, al igual que el alma, también Dios es corpóreo (*Anim.2.5.9, cf. Tert. Carn.11, Adu.Prax.4, Anim.7, 22*).

Es probable que, en la frase de Prisciliano que estamos comentando, esté subyacente una polémica similar a la que reflejan los textos precedentes, basada en dos perspectivas distintas acerca del ser humano, perspectivas cuyo principal punto de discordia parece ser su constitutivo material. Por otro lado, es evidente que ambas visiones se apoyan en la premisa de que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, cuestión que también está presente en los fundamentos escriturarios que esgrime Prisciliano para su defensa. A la vista de los textos precedentes, cabe suponer que la

postura de Prisciliano al respecto sería cercana a la tradición filoniana y origeniana –y la de ciertos gnósticos–, según la cual lo creado a imagen y semejanza en el hombre es su constitutivo espiritual. Pero, sobre todo, como luego se verá, parece que, en *Gen.1.27*, Prisciliano se hace eco de la exégesis que ofrece Orígenes: “macho y hembra” son símbolos de espíritu y alma. Dado que para nuestro autor el hombre a imagen y semejanza de Dios está representado figuradamente en aquél creado “macho y hembra” de la Escritura, sus adversarios, haciendo una interesada lectura literal, han podido acusarle arteramente de creer en un dios *masculofemina*.

452.masculofemina putetur deus: el vocablo *masculofemina* aparece en los textos patrísticos latinos con clara intención de vituperio: referido a los gnósticos (Iren.*Haer.*1.1.1, 1.2.4 al., cf. Tert.*Adu.Val.*10.3); contra los partidarios de la doble creación (Iren.*Haer.*1.18.2 [apud Orbe 1955: 321]); en un ataque a la moralidad de los maniqueos (Fil.Brix.*Haeres.*61.1); en un pasaje oscuro de la interpolación eunomiana presente en las *Recognitiones* (Ps.Clem.*Recogn.*3.9.6, cf. Chapman 1908: 25); y para rebatir la androginia de Cristo (Mar.Vict.*Adu.Ar.*1B.64, cf. Moersch 2007: 356 n. 122). La variedad de contextos que acabamos de presentar muestra que el término, independientemente de su aplicación en cada uno de ellos, forma parte de un tópico retórico. Probablemente su origen se remonte a las reflexiones acerca de la eterna coexistencia, en Dios, de dos o más principios complementarios.

453.et in masculis et in feminis spiritus dei est: parece que deben entenderse aquí *masculus* y *femina* como seres humanos históricos, dado que aparecen en número plural. Las ideas fundamentales que manifiesta la fórmula son, por un lado, la inhabitación divina en el ser humano y, por otro, la habitación de un único espíritu divino en todos los seres humanos, cualquiera que sea su condición sexual. Nótese que, con esta respuesta, el autor no está refiriéndose directamente al problema de los sexos en Dios. Solamente por deducción se puede descubrir la solución: Dios es espíritu y, por tanto, no es corpóreo. Por ello, no cabe pensar que Dios tenga atributos sexuales y, aún menos, que sea, a la vez, macho y hembra.

Esta respuesta al problema del *masculofemina* no sólo contiene una afirmación implícita acerca de la naturaleza espiritual e incorpórea de Dios, sino que establece, además, una equiparación entre los seres humanos que supera las diferencias sexuales. En la misma línea, Dídimo el Ciego, en su *Tratado sobre el Génesis*, deduce, de la cita

en la que nuestro autor se apoya (*Gen.1.27*), que el hombre y la mujer tienen las mismas capacidades: imitar a Dios, participar en el Espíritu Santo y adquirir la virtud (*Didym.Gen.62*). La respuesta de nuestro autor es más pobre en argumentos que la de Dídimo: Dios habita tanto en machos como en hembras.

En lo que concierne al modo como se realiza esa inhabitación, el autor parece indicarlo al vincular la afirmación que estamos estudiando con la creación del hombre interior u hombre primordial (*cf. p. 522*). Si la exégesis que está manejando es similar a la de Orígenes, como más abajo veremos (*cf. § 454*), conviene apuntar la posibilidad de que Prisciliano entienda la presencia del *spiritus dei* al modo origeniano. Según el Alejandrino, el hombre es alma, que lleva en su interior el espíritu divino; éste le acompaña durante la vida intramundana, y el hombre se sirve de sus inspiraciones para dirigirse a Dios. Para Orígenes, el espíritu divino inserto en el alma es, por así decir, substancia divina, hasta el punto de que siempre se salva, incluso en el caso de los condenados, quienes sufren una especie de dicotomía: la psiqué, junto con el cuerpo, tienen el fuego como destino; el *pneuma*, la mejor parte del alma, se reabsorbe en Dios (*cf. Orig.Princ.2.10.7 apud Orbe 1972[2]: 448*).

En cuanto al valor del vocablo, es preciso hacer notar que la expresión *spiritus sanctus* convive en los *Tratados* con *spiritus dei* (*diuinus*). ¿Cómo entiende nuestro autor ambos conceptos? ¿Distingue en los textos el *spiritus*, substrato divino, del Espíritu santo personal?

En citas literales de la Escritura, encontramos *spiritus sanctus* vinculado a la encarnación (2.36.18, 2.36.21) y al problema de la autenticidad de la profecía (1.30.21-22, 2.42.6-7, 3.52.1-2).

En contextos que podríamos calificar de trinitarios (esto es, en relación con *pater* y con *filius*), *spiritus sanctus* aparece en la fórmula del símbolo de la fe que nuestro autor envía a Dámaso (2.37.8). Forma parte también de la terna que configura la fórmula bautismal (1.4.15, 2.37.10, 2.37.21, 2.39.15, 3.49.3), la que tiene, por su propia estructura, mayor connotación trinitaria.

Prisciliano, pues, no rehúsa su empleo, no sólo en fórmula de uso común en la Iglesia, como acabamos de ver, sino en la bendición que cierra el corpus virceburguense, donde encontramos que, en Cristo, se manifiestan las tres facetas del único Dios prisciliano: invisible, visible y sensible (*cf. Orbe 1968: 533, 537, 552*):

Tract.11.103.5-8

inmensurabilis gloriae extendens mensuras Christo in te auctore docuisti, ut in te uno et inuisibilitatis plenitudo, quod pater filio, et uisibilitas agnoscentiae, quod filius patri in operatione sancti spiritus deberet, “desplegando las medidas de la gloria inmarcesible, siendo Cristo autor en ti, enseñaste que en ti, uno solo, se realiza tanto la plenitud de la invisibilidad, lo que el Padre debe al Hijo, como la visibilidad del conocimiento, lo que el Hijo debe al Padre en operación del Espíritu Santo”.

y líneas más abajo:

Tract.11.103.18-20

unus deus crederis, inuisibilis in patre, uisibilis in filio et unitus in opus duorum sanctus spiritus inueniris, “eres creído como único Dios, extraordinario e íntimo en todas las cosas, el que todo lo abarca y todo lo penetra, eres hallado invisible en el Padre, visible en el Hijo y unido en la obra de ambos, el Espíritu Santo”.

Nuestro autor no niega el hecho de los *tria nomina*, pero de estos testimonios no se puede deducir que, con su sola mención, Prisciliano admita un Espíritu santo personal.

Dado que aparece también formando parte de una terna, apuntemos también, como complemento a esta relación, la fórmula del *comma* joánico, en la que los tres elementos celestiales parecen corresponder con los nombres trinitarios, en cuyo caso la triple realidad aparece formulada con una confusión especialmente singular: *pater uerbum et spiritus* (1.6.8; cf. § 98).

Al margen de ternas, la fórmula *spiritus sanctus* aparece designando al agente de inspiración divina en el texto sagrado. Probablemente, igual que en las fórmulas trinitarias anteriormente mencionadas, el autor se haya sometido a la letra del escrito al que está haciendo referencia: *legimus scriptum spiritum sanctum ... cor electi hominis intrasse* (3.52.19 en alusión a 4Esdr.14.22). Sin embargo, fuera de cita, en contextos relativos a la Escritura, nuestro autor prefiere la alternativa *spiritus dei* (*diuinus*). Así, vemos que el *spiritus dei* dicta los salmos al profeta David (8.87.18). También lleva a plenitud la tarea profética que se oculta en la materialidad de la Escritura, a fin de que ésta pueda ser correctamente (espiritualmente) entendida por los hombres (5.62.24). Por un procedimiento similar, el cristiano es inspirado por la luz del espíritu (*diuinus spiritus*) para aplicar espiritualmente (invisiblemente) el relato visible de la semana de la creación genesíaca (5.67.18, cf. Orbe 1981: 296).

En el ámbito de la comprensión espiritual de la Escritura, aparece como objeto último de conocimiento la expresión *spiritus dei* (1.18.22), equiparable, por paralelismo contextual, con *substantia dei* (10.94.25) .

Spiritus (solo, o acompañado de *profetiae* o *profetarum*), con claro valor de espíritu profético, se encuentra sobre todo en las tres últimas páginas de nuestro tratado (3.54.28, 1.31.18, 1.32.7, 1.32.10, 1.32.15, 1.33.4).

Como ya se ha dicho, en el pasaje que es objeto de nuestro comentario, *spiritus dei* aparece relacionado con la inhabitación de Dios en el hombre, idea que pone de manifiesto nuestro autor a la vista del relato de la creación del hombre esencial o interior, y que no desaparece en el hombre histórico, tras la segunda creación, material. Quizá el *benedixit eos* esté relacionado con la *uisitatio* a la que se refiere el autor al citar páginas atrás el pasaje del *Libro de Job*: *uisitatio tua custodiuit spiritum meum* (1.21.20). Otras referencias a la inhabitación no emplean ya la fórmula *spiritus dei*, sino *spiritus domini* (en relación también con el espíritu profético 3.55.2). Gracias a la pasión de Cristo, el espíritu imprime su sello en el cristiano (6.80.8, 8.79.23s.).

Encontramos *spiritus* también como realidad divina que da forma y purifica al ser humano (1.4.17, 9.90.8) y, al habitar en él, opera su salvación (10.97.22; quizá también, *a contrario*, la misma idea en 1.24.23 *non transiet eum spiritus*).

Como conclusión se puede anotar que, al margen de su uso dentro de cualquier tipo de terna con ecos trinitarios, los testimonios no permiten establecer diferencias conceptuales entre *spiritus*, *spiritus dei* (*diuinus*) y *spiritus sanctus*. Como valoración general, las referencias nos remiten a una doble tarea, de inhabitación y de inspiración. Mediante la inhabitación, alienta al cristiano para que comprenda espiritualmente la Escritura, previamente inspirada por él y dinamizada divinamente en su materialidad, da forma y purifica, y opera la salvación en el hombre.

El vocablo *spiritus* aparece en otras ocasiones mucho más definido. En lo antropológico, el espíritu del hombre aparece como el lugar privilegiado de la comunicación con Dios (1.21.20, 1.20.3, 6.80.15, 1.33.4). En el *Tratado* sexto se inserta como parte de la división paulina de cuerpo, alma y espíritu (6.70.19, 6.76.4, 6.78.11). Así mismo, nuestro autor se hace eco de la doctrina de Pablo con la distinción cuerpo - espíritu como signos de lo visible y de lo invisible (4.59.6, 6.72.11, 6.79.7), o con la oposición moral carne - espíritu (1.21.9, 1.18.26-27, 8.87.13, 6.70.15, 6.70.20, 6.71.7, 6.75.1, 10.96.3). Como metonimia generalizadora se hace presente en la cita de *Jn.1.4.2s.*, profusamente empleada por nuestro autor en los tres primeros *Tratados*, en los que defiende su controvertido concepto de profecía (1.31.1s., 2.42.4, 3.51.27s.).

Los seres espirituales malignos, demoníacos, son también *spiritus*, cuya capacidad operante, negativa, contrasta con la del *spiritus dei* (1.13.11s. [10.96.13-15],

1.18.9). Así mismo, el hombre puede llegar a acoger un espíritu perverso si se deja llevar por la vanidad de lo visible (1.16.13).

Un concepto que aparece designado con este vocablo es también el soplo vital con el que son animadas las realidades creadas (3.54.19, 5.65.12, 11.14.15; cf. *inspiramentum uitae* en 1.20.10). Por último, cabe reseñar los lugares donde el vocablo designa el lugar etéreo que existe entre el firmamento y la tierra firme (1.8.9, 1.29.17, 5.65.14).

454.fecit deus hominem ad imaginem et similitudinem suam, masculum et feminam; fecit eos et benedixit eos: como asunto previo al comentario, es preciso señalar un detalle, desde el punto de vista editorial, en el que nos apartamos de la puntuación establecida por Schepss:

Tract.1.28.17-19

*fecit deus hominem ad imaginem et similitudinem suam, masculum et feminam;
fecit eos et benedixit eos.*

Este pasaje es uno de los más conocidos y más utilizados en la literatura cristiana. Si Prisciliano hubiera pretendido agrupar sus elementos de un modo distinto a como se establecía por tradición, lo habría manifestado expresamente. Por ello, nuestra propuesta consiste en mantener la fidelidad al texto, agrupándolo tal como se ha transmitido, restableciendo a su lugar habitual la pausa que Schepss ha trasladado:

*Gen.1.27a(26)fecit deus hominem ad imaginem et similitudinem suam; Gen.1.27bmasculum
et feminam fecit eos Gen.1.28 et benedixit eos*

Los conceptos de imagen y de semejanza conforman uno de los pilares fundamentales –y más complejos– de la antropología cristiana. Interesa, pues, dedicar una somera revisión a la presencia de *imago* y de *similitudo* en los *Tratados*. Se observa, en primer lugar, que el vocablo *imago* (εἰκών) aparece en tres pasajes donde el contraste entre la imagen del que es de barro y la imagen del que es del cielo (1Co.15.49), sirve de fundamento escriturístico para diversas antinomias: la vida previa al bautismo y la vida nueva en Cristo posterior al bautismo, (1.19.24s.); lo viejo de la ley y lo nuevo del espíritu (6.72.19s.); y el pueblo de los vicios frente al pueblo de Dios (10.98.15). Con una dinámica parecida, a base de elementos opuestos, aparece *imago* para caracterizar el cuerpo del cristiano. *Corpus*, mediante la pasión de Cristo y el bautismo, deja de ser *fornicationis habitaculum* y pasa a ser *imago corporis Christi* (6.79.28). Nuestro autor está refiriéndose a la Iglesia, cuerpo de Cristo, de la que éste, a

su vez, es cabeza (cf. 6.79.17). Dado que el cuerpo visible del cristiano es imagen del cuerpo de Cristo (Iglesia), *imago* podría definirse aquí como representación formal o simbólica, y se acerca semánticamente a *imago bestiae*, expresión que toma nuestro autor del *Libro del Apocalipsis* (Ap.14.9 en 1.8.22). Como se ve, el vocablo –de carácter neutro– asume sentido negativo cuando se asocia a un modelo o arquetipo negativo, cual es el caso de la bestia. Obsérvese que tanto *bestia* como, antes, *corpus Christi* son metáforas o conceptos simbólicos vinculados, a su vez, con realidades espirituales (respectivamente, el diablo y la Iglesia).

En cuanto a la aparición del vocablo *similitudo*, hay que reseñar dos pasajes en los *Tratados* en los que se presenta en contacto con *idolum* o derivados. El primero de ellos recoge una fórmula en la que la acumulación de términos se pone al servicio de la intención impresiva: *nullae similitudini idolicae infelicitatis* (1.15.7). En el otro pasaje, del segundo *Tratado*, *similitudo* designa una representación formal, con un valor cercano al ámbito semántico de *imago*. Forma parte de una cita del *Libro del Éxodo* y está coordinado con *idolum* (Ex.20.4 en 2.38.8 *idolum nec ... similitudinem* [gr. ὁμοίωμα]; para la distinción entre *idolum* y *similitudo*, basada en el grado de verosimilitud del modelo cf. Orig.Hom.Ex.8.3; cf. otras referencias de los *Tratados* en los que también el adjetivo *similis* alude al parecido formal: 1.8.26, 1.9.8, 1.24.25, 1.25.16, 1.25.20).

Existe un ejemplo en que *similitudo* tiene el valor abstracto de “imitación”, en una cita de Pablo que define los pecados de idolatría como imitación de una imagen (*imago* o reproducción moral) de hombre corruptible (Rom.1.21-23, en 1.9.22s. y 6.76.25 *in similitudinem imaginis corruptibilis hominis*). *Imago* y *similitudo* son presentados en una acumulación que difumina la identidad semántica de ambos vocablos, con el objeto de subrayar lo efímero del modelo asumido por el pecado, frente a la excelencia de la realidad abandonada (*gloria incorruptibilis dei*).

Los restantes lugares en que aparece la pareja *imago et similitudo* hacen referencia a la creación del hombre primordial en el *Génesis* (1.26a). Algunos, que se encuentran fuera de cita, nos permiten deducir algunas notas peculiares del pensamiento de Prisciliano. En el *Tractatus Genesis*, al referirse a la creación material del hombre a partir del barro, Prisciliano apunta que Dios no obró sin motivo, sino con el fin de que el hombre conservara en sí (en el hombre interior) el testimonio de la imagen y semejanza de Dios para, mediante la purificación del cuerpo, llegar a ser templo del Señor (5.65.27-66.2 *homo ... haberet in se testimonium imaginis et similitudinis dei et*

clarificatus in corpore templum fieret domini). Parece que el cuerpo es, en cierta medida, un obstáculo –no insalvable– para que el elemento creado a imagen y semejanza pueda ser, sin trámites, templo de Dios. Se pone de manifiesto, además, una estrecho vínculo entre creación e inhabitación; recuérdese que, en nuestro pasaje, aparece la misma asociación (cf. 1.28.16-18 *et in masculis et in feminis dei spiritus est, sicut scriptum est: fecit deus hominem ad imaginem et similitudinem suam*). Por otro lado, en el *Tratado* quinto, leemos que, en la primera creación, Dios “corporeiza” su imagen y semejanza en el ser humano (5.65.23 *imaginem suam et similitudinem corporasset*). El espíritu de Dios, puro espíritu, se hace corpóreo, o se incorpora, en el hombre esencial. De nuevo resuenan ecos de nuestro pasaje, cuando se afirma que “el espíritu de Dios” habita en el hombre esencial –que es la imagen y semejanza de Dios– de machos y de hembras.

Mediante otras alusiones a *imago et similitudo*, nuestro autor pone de manifiesto la dignidad del hombre adquirida en el primer estadio de la creación. De ahí que Prisciliano se muestre intransigente con el hombre que, por necedad, ignora lo que incluso confiesan los diablos (1.7.3). Por ello, cuando el hombre niega esta dignidad, se asimila prácticamente con el diablo (1.18.19). Por el contrario, la conciencia de la dignidad otorgada impulsa al cristiano a huir del pecado (7.83.20).

Conviene añadir que, para Prisciliano, el pecado del hombre afecta a la *similitudo*, no a la *imago* (cf. 1.7.3, 1.18.19 y también 1.9.22s. y 6.76.25). Esta idea merece ser subrayada, pues cabría pensar que nuestro autor no hace distinciones entre ambos conceptos, dado que nunca cita, *strictis uerbis*, *Gen.1.27a* (*creauit Deus hominem ad imaginem suam ad imaginem Dei creauit illum*), y siempre usa, en sus alusiones a *Gen.1*, el bloque *imago et similitudo*.

Por razones de claridad en el análisis, para el estudio de los pasajes más extensos del relato del *Génesis*, se presentan los textos en una serie anotada:

a) 1.20.8-11 (*Gen.1.27a*[26a] + *2.7)

fecit deus hominem ad imaginem et similitudinem suam et inspirauit in faciem eius inspiramentum uitae et factus est homo in animam uiuam (cf. § 345).

b) 1.28.17-19 (*Gen.1.27a*[26a] + 1.27b + 1.28a, con la nueva puntuación propuesta en p. 518)

fecit deus hominem ad imaginem et similitudinem suam; masculum et feminam fecit eos et benedixit eos

c) 5.65.19-21 (*Gen.1.27a*[26a] + *2.7)

hominem ad imaginem et similitudinem suam deus fecit acceptoque limo terreni habitaculi nostrum corpus animauit

Dado que en a) y c) la cita de *Gen.2.7* no se puede considerar literal, la consignamos con asterisco (*). Tanto por el material léxico utilizado, como por el contexto en que se integran, la identificación de ambos fragmentos con la segunda creación, narrada en el capítulo segundo del *Génesis*, no ofrece duda alguna. De hecho, a) se integra en un pasaje en que Prisciliano pretende mostrar, entre otras cosas, que su concepción sobre el hombre no coincide en absoluto con el origen diabólico del cuerpo humano que propugna el pensamiento maniqueo (*cf.* 1.18.17-20). Otro tanto sucede en b), perteneciente al largo pasaje de 5.65.18-66.3 donde Prisciliano explica la finalidad de la creación del cuerpo humano a la luz de las ideas de inhabitación de Dios en el hombre, y del hombre interior como templo y descanso de Dios. En los dos pasajes está presente la idea de la animación del cuerpo material. El único que describe el modelado a partir del barro es c) (para el concepto nada positivo que tiene nuestro autor de la creación material, recuérdese lo dicho en p. 419 acerca de las fórmulas impersonales que emplean los *Tratados* a la hora de referirse al modelado a partir del barro).

En los tres pasajes, la creación a imagen y semejanza aparece expresada con la misma fórmula (*fecit deus hominem ad imaginem et similitudinem suam*), elaborada a base de mezclar *Gen.1.27a* con *Gen.1.26a* (téngase en cuenta que a) y c) son citas directas, a las que precede su correspondiente fórmula introductoria). En ella, se percibe un cuidadoso interés por parte del autor en anular formalmente todo resquicio que admita el concurso de distintas personas divinas en la creación. Concretamente, el cambio de *similitudinem Dei* (*Gen.1.27*) por *similitudinem suam*, y la simplificación numérica de *faciamus* (*Gen.1.26*) por *fecit* se desvelan como procesos que pretenden anular en el texto sagrado las interpretaciones que ven, en “Dios a semejanza de Dios”, una justificación de las personas de Padre e Hijo, y en “hagamos” la actuación, incluso, de las tres personas.

Como aspectos distintivos, en el pasaje que nos ocupa (c)), encontramos la idea de la creación a imagen y semejanza vinculada a la caracterización del hombre con los términos macho y hembra. Además, es sintomático el añadido de bendición (*Gen.1.28*) con que acaba la cita.

En el estudio de la fórmula *imago et similitudo*, hemos visto cómo la imagen y semejanza aparece en los *Tratados* referida exclusivamente a la creación del hombre interior. ¿Cómo, pues, explicar la creación de la imagen y semejanza con la creación macho - hembra? Más aún, ¿qué sentido tiene la coda de la bendición en este texto,

cuando, según Prisciliano, la plasmación material, y todas sus consecuencias, tiene un carácter tan negativo que ni siquiera acude al argumento de la bendición divina y al mandato “creced y multiplicaos” (*Gen.1.28*) en pasajes donde pretende alejar de su pensamiento toda sospecha de maniqueísmo? (cf. 1.20.6-11)

Cabe pensar que la condición macho - hembra esté atribuida en este pasaje, de modo alegórico, a los dos constitutivos del hombre interior, el único que para nuestro autor, en la línea exegética de la escuela alejandrina, es creado a imagen y semejanza. Nuestro autor estaría manejando una exégesis presente en Orígenes:

Orig.*Hom.Gen.1.15*

Videamus autem etiam per allegoriam quomodo ad imaginem Dei homo factus masculus et femina est. Interior homo noster ex spiritu et anima constat. Masculus spiritus dicitur, femina potest anima nuncupari, “pero veamos también, según la alegoría, de qué modo el hombre fue hecho hombre y mujer, a imagen de Dios. Nuestro hombre interior consta de espíritu y de alma. Se dice hombre al espíritu; el alma puede llamarse mujer”, trad. Díaz.

Otra interpretación, siempre dentro del esquema de la doble creación, explica la alusión al macho y a la hembra y a la bendición en *Gen.1.27b-28a* como un avance del capítulo segundo del *Génesis*, en el que se describe la plasmación del hombre material a partir del barro, y la posterior distinción sexual de la raza humana en machos y hembras con la formación de Eva del costado de Adán (*Gen.2.21-24*). Así lo entiende Orígenes cuando explica este pasaje en el plano literal:

Orig.*Hom.Gen.1.14*

Dignum videtur hoc in loco requirere secundum litteram, quomodo nondum facta muliere dicit Scriptura: "masculum et feminam fecit eos". Fortassis, ut ego arbitror, propter benedictionem, qua benedixit eos dicens: "crescite et multiplicamini, et replete terram", praeveniens, quod futurum erat, dicit: "masculum et feminam fecit eos", quoniam quidem crescere aliter et multiplicari non poterat homo, nisi cum femina. Ut ergo benedictio eius sine dubio futura esse crederetur, ait: "masculum et feminam fecit eos". Hoc namque modo homo videns crescendi et multiplicandi consequentiam esse ex eo, quod ei femina iungebatur, certiore spem gerere poterat in benedictione divina, “en este punto, parece conveniente indagar, siguiendo una explicación literal, por qué, no habiendo sido hecha todavía la mujer, dice la Escritura: *hombre y mujer los hizo* (*Gen.1.27b*). Tal vez, pienso yo, por causa de la bendición con que los bendijo al decir: *creced y multiplicaos*, y *llenad la tierra* (*Gen.1.28*), y previendo lo que habría de suceder, dice: *hombre y mujer los hizo*; porque, ciertamente, el hombre no podía crecer ni multiplicarse sino con la mujer. Luego para que se creyese sin sombra de duda que su bendición habría de llevarse a cabo, dice: *los hizo hombre y mujer* (*Gen.1.27b*). Así, el hombre, viendo que crecer y multiplicarse era consecuencia de su unión con la mujer, podía tener una esperanza más segura en la bendición divina”, trad. Díaz.

Cabe destacar que Orígenes incluye, dentro de esta interpretación literal, el mandato de la multiplicación de la raza humana mediante el don de la fecundidad, otorgado como una bendición a la pareja varón - hembra. Este dato está completamente

ausente en nuestro autor. Ninguna de las ocasiones en que Prisciliano alude a los textos genesíacos se menciona el *crescite et multiplicamini* (cf. una posible explicación de dicha ausencia en p. 533). Ello no obsta para que, en el pasaje que estamos comentando, la referencia a la pareja macho - hembra pueda ser literal, paralela a la exégesis de Orígenes, salvo en el aspecto de la bendición y la multiplicación de la especie.

En otro orden de cosas, a la vista de que, en nuestro pasaje, la idea de la inhabitación del espíritu de Dios encuentra su cimiento escriturístico en la creación a imagen y semejanza, establezcamos, antes de continuar, tres ideas que se deducen de algunos pasajes de los *Tratados*, concernientes a la inhabitación, y a la imagen y semejanza:

1. El hombre, que es linaje divino (*Hch.17.28* en *10.98.16*), posee en su interior la acción de la naturaleza (¿substancia?) divina (*10.98.21s. homo ... diuinae in se naturae ... opus possidens*).

2. El hombre es tanto deudor como testigo de la imagen de Dios Cristo (*10.93.3 deo Christo, cuius similiter debitor et imagini testis est, reddat*).

3. Cristo es, por su parte, imagen de Dios (*1.31.26 Christi qui est imago dei*). La imagen y semejanza de Dios se ha manifestado en Cristo mediante la encarnación (*10.98.24 deo cuius imago et similitudo apparuit*).

Estudiemos ahora, por separado, la cita que propone Prisciliano:

a) *Gen.1.27a(26) fecit deus hominem ad imaginem et similitudinem suam*. La frase, reelaborada por contaminación, se acomoda perfectamente al pensamiento modalista (cf., al respecto, lo dicho en p. 521): *faciamus* se convierte en singular; se emplea el pronombre *suam*, una variante más frecuente que *dei* (cf. *Aug.Trin.12.6 usitatus dici 'ad imaginem suam'*). Ambas lecturas evitan cualquier argumento escriturístico que pueda sustentar la distinción de personas en Dios.

b) *Gen.1.27b (Mt.19.4, Mc.10.6) masculinum et feminam fecit eos*.

c) *Gen.1.28 et benedixit eos*. Se omite el *crescite et multiplicare* del segundo hemistiquio. Así el autor evita toda referencia a imágenes relacionadas con la concupiscencia propia de la generación. Una de los posibles objetivos de esta omisión nos remite al tema, más abajo, de las imágenes erróneas de los desenfrenos de la carne (cf. § 462).

Nos encontramos, por una parte, con la afirmación, *et in masculis ... dei spiritus est*. Por otra, hemos visto las líneas por donde discurre el pensamiento de Prisciliano respecto de la inhabitación y del papel que juega Cristo en el asunto de la imagen y

semejanza. En tercer lugar, no se debe olvidar la analogía *Christus dei uirtus et dei sapientia*. Teniendo, pues, en cuenta estas tres perspectivas, desarrollemos la exégesis de los versículos:

a) Se indica la creación inteligible del hombre esencial o interior, a imagen y semejanza de Cristo, quien, a su vez, es imagen perfecta (inteligible) del Absoluto, incognoscible.

b) Se expresa la distinción de sexos simbólica, en ningún modo referida a la distinción varón y mujer de la creación material, aunque no se puede descartar el mensaje literal que ofrece el versículo. Ambos niveles de interpretación, el literal y el simbólico, sitúan el texto en una ambigüedad interpretativa con la que conscientemente juega nuestro autor. Prisciliano pone en relación este hemistiquio con los plurales *masculis* y *feminis*, con los que no se refiere al hombre esencial, sino al hombre histórico, diferenciado sexualmente, pero cuyo hombre interior, masculino y femenino, da testimonio de la impronta de Dios, a imagen y semejanza. A la luz de *fecit hominem*, donde se hace referencia al ser humano en su conjunto, la fórmula *masculum et feminam fecit eos* tiene un sentido confuso. Puede interpretarse como que Dios hizo macho y hembra a cada uno de los seres mencionados en *hominem*, o que, de todos ellos, a unos los hizo machos y a otros hembras. La expresión *fecit eos* no tiene fácil explicación cuando se vincula con el hombre interior. Basta leer en el conocido pasaje de Orígenes en que, tras constatar que, en el hombre a imagen, el texto hebreo –y su traducción griega– no habla de ‘varón’ y ‘mujer’ (como en *Gen.2*), sino de ‘macho’ y ‘hembra’, concluye con una enigmática solución: macho y hembra, a imagen y semejanza, se refiere, según traduce Scognamiglio, a los que son superiores (o primeros) y a los que son inferiores (o segundos), respectivamente (cf. *Orig.Comm.Matth.14.16* οὐδέποτε γὰρ γυνὴ κατ’ εἰκόνα οὐδὲ ἀνὴρ, ἀλλ’ οἱ μὲν διαφέροντες ἄρρεν οἱ δὲ δεύτεροι θῆλυ ; su traductor latino, Valesio, lo interpreta: *qui praestantiores sunt pro masculo; qui autem secundi pro femina habendi sunt*). Siglos más tarde, *fecit eos*, sigue suscitando dudas de interpretación, como lo pone de manifiesto Agustín, quien rechaza la variante *eum* (por *eos*) para despejar sospechas de hermafroditismo (*Aug.Trin.12.6, Gen.Litt.3.22*).

c) Bendición del hombre a imagen y semejanza. Ya sea literal, ya simbólico el nivel de interpretación que se aplique *Gen.1.27b*, la bendición indica una presencia del Espíritu, amorosa, que afecta al hombre incluso en su fase intramundana. La idea evoca el final del extenso pasaje de Job, páginas atrás (cf. *1.21.20 uisitatio tua custodiuit spiritum meum*). En un pasaje de Orígenes, se comprueba que la adscripción de sólo

Gen.1.28a (con la ausencia del *crescite et multiplicamini*) al bloque de *Gen.1.26-27* ayuda a la justificar la exégesis de que la creación primera supone la bendición de Dios sobre lo creado a su imagen y semejanza (*Orig.Princ.3.6.1*). Junto a esto, y con la superación de la condición sexuada propia de la etapa histórica, la bendición anuncia para nuestro autor la vocación a la unidad de hombres y mujeres, como cuerpo de Cristo, como vírgenes entregadas al esposo. Una idea similar está presente en Orígenes. Según éste, la interpretación espiritual de las bendiciones veterotestamentarias, a la luz de *Ef.1.3*, remite a la felicidad eterna que se alcanza en la resurrección:

Orig.Hom.Luc.39.218

erunt itaque hae omnes benedictiones spiritualiter cum a mortuis resurgentes aeternam beatitudinem consequeremur.

Por tanto, nuestro autor no está hablando solamente del momento protológico, sino que extiende la afirmación *spiritus dei et in masculis et in feminis*, aplicada al hombre interior, para justificar la presencia del Espíritu de Dios no solamente en la impronta primera de la creación, sino en el testimonio de esa presencia, por el espíritu, en el hombre histórico. Más allá de su distinción física macho o hembra, la facultad distintiva del ser humano histórico consiste en ser imagen y semejanza de Dios, a imagen de Cristo.

A la vista de los dos niveles de interpretación, literal y alegórica, planteados por Orígenes, y mediante el cotejo con otras citas similares de los *Tratados*, los conceptos macho - hembra, que tienen sentido literal en 1.28.15, son utilizados, en 1.28.18, también como símbolos respectivos del espíritu y del alma, presentes en el hombre interior que anida en el cuerpo, tanto de hombres como de mujeres. El punto de conexión entre la pareja real (en plural) y la alegórica (en singular) es la presencia en el texto de *dei spiritus* (1.28.16). De este modo, la impronta de la creación noética parece dejar paso a la inhabitación del *spiritus dei* en el hombre histórico. Nuestro autor juega, pues, con referencias equívocas a la creación material (*masculum et feminam*), bendecida por Dios (*benedixit eos*) para desmarcarse, quizá, de concepciones maniqueas, pero, al mismo tiempo, manifiesta tácitamente la absoluta preeminencia que, para él, tiene la creación del hombre inteligible sobre el sensible y sexuado, aspecto éste que se pondrá de manifiesto líneas abajo (*non est masculus neque femina*).

455.sicut et de ipso apostolus ait: Christus Dei uirtus et dei sapientia: adviértase que la definición de Cristo como fuerza y sabiduría de Dios (*1Co.1.24*) aparece flanqueada en

nuestro pasaje con el binomio macho - hembra presente en *Gen.1.27b* (cf. 1.28.18) y, más abajo, en *Gal.3.28* (cf. 1.28.23s.). A la vista de este planteamiento, Goosen encuentra en nuestro pasaje “rasgos de *sapientia* como elemento femenino de Dios”. Para él, el pronombre en *de ipso* se refiere a *dei spiritus* (1.28.16), una realidad bajo la que se unifican dos aspectos de Dios, masculino y femenino, que están presentes, respectivamente, en *dei uirtus* y *dei sapientia*. Con el “todos uno en Cristo Jesús” se indica “la situación final como motivación escatológica del ascetismo virginal” (Goosen 1981: 241s.).

Ciertamente, el problema fundamental para conocer el sentido que da Prisciliano a una cita tan polivalente como *1Co.1.24* estriba en la dificultad para encontrar la referencia exacta al pronombre en *de ipso*. Como masculino –así lo entiende Goosen– puede sustituir a *spiritus dei*; pero también puede ser neutro, y aludir a la idea de la inhabitación (*et in masculis et in feminis*), a la de la imagen y semejanza (o a ambas), o a la cuestión del sexo en Dios (*masculofemina*). Ante tal abanico de posibilidades, lo que, sin duda, se pone de manifiesto es la intención, por parte de Prisciliano, de jugar con la ambigüedad. Será preciso, por tanto, conocer, en la medida de lo posible, los contextos exegéticos más comunes de los que nuestro autor puede haberse servido para suscitar en el auditorio interpretaciones congruentes a sus palabras.

Respecto a la cuestión del sexo en Dios, es sabido que los autores dedican no pocos pasajes a prevenir sobre eventuales errores en el conocimiento de las realidades espirituales, suscitados por el género de las palabras, o el sexo de los símbolos que emplea la Escritura. Dicha intención se pone de manifiesto, por ejemplo, en la explicación de Agustín al versículo segundo del Salmo 122 (Sabat. *sicut oculi seruorum in manibus dominorum suorum sicut oculi ancillae in manibus dominae suae ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum*). La distinción sexual entre el señor y la señora, los esclavos y las esclavas, plantea un doble conflicto: el ya mencionado de si Dios tiene sexo, y el de la existencia de un dios masculino y otro femenino. En su exposición, el Hiponense atribuye a Cristo el señorío del salmo y, a continuación, ofrece una exégesis basada en el juego con el género de las palabras:

Aug.*Enarr.122.5*

Non mirum si serui sumus, et ille dominus est; sed mirum si ancilla sumus, et ille domina est. Sed neque hoc mirum quia ancilla sumus; Ecclesia enim sumus: nec illud mirum, quia et ipse domina est; uirtus enim est et sapientia Dei. Audi ergo Apostolum dicentem: Nos autem praedicamus Christum crucifixum; Iudaeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam; ipsis uero uocatis Iudaeis et Graecis, Christum Dei uirtutem, et Dei sapientiam. Ut iam sit seruus populus, et sit

ancilla Ecclesia; Christum Dei uirtutem, et Dei sapientiam: utrumque audisti: Christum Dei uirtutem, et Dei sapientiam. Cum ergo audis Christum, leua oculos tuos in manus Domini tui; cum audis Dei uirtutem et Dei sapientiam, leua oculos tuos in manus dominae tuae: quia et seruus et ancilla es; seruus, quia populus es; ancilla, quia Ecclesia es, “no extraña que seamos esclavos y que él sea señor, pero extraña que seamos esclava y él sea señora. Sin embargo, tampoco es extraño que seamos esclava, pues somos la Iglesia; ni tampoco que él sea señora, pues es virtud y sabiduría de Dios. Escucha, pues, al apóstol cuando dice: (*1Co.1.23-24*). Para que el pueblo sea esclavo y la Iglesia sea esclava, Cristo es la fuerza de Dios y la sabiduría de Dios; has escuchado lo uno y lo otro: *Cristo es fuerza de Dios y sabiduría de Dios*. Por tanto, cuando oyes ‘Cristo’, *levanta tus ojos a las manos de tu señor*; cuando oyes ‘fuerza de Dios y sabiduría de Dios’ *levanta tus ojos a las manos de tu señora*, porque eres esclavo y esclava; esclavo porque eres pueblo, esclava porque eres Iglesia”.

La línea discursiva de Agustín pretende alejar todo escándalo que pueda originarse entre los oyentes que, confundiendo género con sexo, se resistan a admitir la simbología sexual y conyugal del salmo. Además, la alusión a *1Co.1.24* sitúa a Pablo como argumento de autoridad para despejar el escándalo de los símbolos femeninos aplicados a seres de sexo masculino. Éste puede ser el motivo por el que nuestro autor se sirve también de la cita de Pablo en que Cristo es definido con palabras de género femenino. La afirmación subsiguiente: *cum simus uiri et ipse uir* (1.28.20s.) hace más verosímil esta hipótesis.

La problemática que suscitan, en el ámbito de su exégesis, el género de las palabras y el sexo de las realidades que aparecen en la Escritura es similar a la de los nombres que designan realidades o atributos divinos. Todo ello pertenece al ámbito de lo que Orígenes llama “denominaciones corporales”. Respecto al género de estas palabras, dice el Alejandrino:

Orig.*Comm.Cant.*3.195.30-196.10

“como no pensarás que aquí se llama sabiduría a alguna mujer por el hecho de llamarla con nombre femenino, así tampoco en nuestro texto, por el hecho de que se llame al esposo –el Verbo de Dios con nombre masculino– debes interpretar en sentido corporal su izquierda o su derecha, ni entender los abrazos de la esposa o del alma en razón del género femenino. Efectivamente, el Verbo de Dios, por más que en griego se expresa con nombre masculino y en latín con nombre neutro, está, sin embargo, por encima de todo género: masculino, neutro o femenino; y por encima de todo cuanto atañe a este punto, debemos entender todo esto de que venimos hablando: y no sólo el Verbo de Dios, sino también la Iglesia y el alma perfecta, que también se denomina esposa. De hecho así dice también el Apóstol: *en Cristo no hay varón ni mujer, sino que todos somos uno en él (Gal.3.28)*. Por otra parte, en atención a los hombres que son incapaces de entender de otra manera, si no es mediante estas expresiones de uso común, todo esto lo ha referido la Escritura divina utilizando la manera humana de hablar, con el fin de que nosotros lo oigamos con las palabras conocidas y habituales, pero lo entendamos en el sentido que corresponde a la dignidad de las realidades divinas e incorpóreas”, trad. Velasco.

Advierte, pues, Orígenes, que la sabiduría no es una mujer, y que ‘Verbo de Dios’ es una denominación referida a Cristo, independientemente del género que pueda tener como vocablo en cada lengua. En *Contra Celso*, aludiendo también a las denominaciones de Cristo, afirma:

Orig.*Cels*.5.38

“No hay que creer, según el género femenino de sus nombres, que la virtud y la justicia son igualmente femeninas en esencia; para nosotros, éstas son el Hijo de Dios, como lo ha establecido su discípulo al decir (*1Co*.1.30): ‘Aquél que por nosotros se ha hecho sabiduría, justicia, santificación y redención’” (cf. la misma idea en *Phil.Fuga*.51).

A la vista de estos pasajes origenianos, resulta difícil pensar que, en *dei uirtus* y *dei sapientia*, Prisciliano haya querido distinguir lo masculino y lo femenino de Dios como conjetura Goosen. En cambio, sí parece acertado pensar que, en la referencia a *1Co*.1.24, nuestro autor haya querido dar a entender que, en el ámbito de lo invisible, las palabras empleadas no designan el sexo, porque el espíritu carece de una propiedad de la materia corporal como es el sexo.

Si la respuesta de nuestro autor a lo que hemos denominado la cuestión del *masculofemina* indicara simplemente un debate acerca del género de las palabras y del sexo de los símbolos, empleados por la Escritura para referirse al misterio de Dios, no quedarían resueltos otros aspectos enigmáticos de este pasaje. Nos referimos, por ejemplo, a la presencia de ideas como “conocer la fuerza del Verbo de Dios” y “negar la resurrección”, entre otros. Por ello es preciso presentar una nueva dimensión en la expresión *de ipso* aplicada a *1Co*.1.24 que, en paralelo con *Gen*.1.26-28, nos remite a la cuestión sobre la inhabitación, así como al concepto de imagen y semejanza. La presencia del *spiritus dei* en los humanos no sólo se produce por la impronta de la creación primera, a imagen y semejanza, sino también por la presencia del *spiritus dei*, presencia que actúa, incluso, durante la etapa intramundana del hombre. En ambas realidades, la referencia es Cristo: el arquetipo a cuya imagen es creado el hombre primordial es Cristo (recuérdese lo dicho en p. 523); el más perfecto ejemplo de inhabitación de la divinidad no es otro que el alma de Cristo, en quien Dios habita plenamente. A propósito del alma de Cristo, Orígenes afirma que ella es un solo espíritu con el Unigénito, en grado eminente, según lo prometido por el apóstol para aquellos que quieran imitarla: el que se une al Señor es un solo espíritu (*1Co*.6.17). En virtud de esa unión, el alma de Cristo, junto con su carne, se llama Hijo de Dios, y Poder de Dios, Cristo y Sabiduría de Dios (Orig.*Princip*.2.6.3). Es probable que una idea parecida

pueda haber sido la razón para el uso de *1Co.1.24* en nuestro pasaje. El sintagma *de ipso* puede glosarse del siguiente modo: el espíritu de Dios habita plenamente en el alma de Cristo, creada desde el principio de la creación y unida inseparablemente a Dios –en los esquemas de Prisciliano no cabe el concepto Unigénito, en razón de su modalismo–. Por ello, Cristo (su alma) es la fuerza de Dios y la sabiduría de Dios. De ese mismo modo, el resto de las almas son agraciadas (*cf. benedixit eos*), en virtud de la imagen y semejanza con su modelo o arquetipo, con la inhabitación del espíritu de Dios.

456.cuius cum simus uiri et ipse uir et caput nostrum, desponsatos nos in fide exhibiturum se apostolus uni uiro castam nos uirginem repromisit: la condición varonil es, en este pasaje, una objeción no insalvable para que se cumpla la promesa paulina de presentar a los hombres de Cristo como casta virgen. Esta afirmación se apoya en el valor concesivo de *cum*. Las concesivas con *cum* + subjuntivo sin adverbio correlativo en la principal no son infrecuentes en el primer *Tratado* (1.5.11, 1.6.20, 1.14.20, 1.23.1, *cum scribitum sit*, 1.7.9-11 *cum ... testetur*, 1.14.19 *cum sint*, 1.22.6 *cum ipse dixerit*, 1.27.13 *cum sit* [*cf. Sab.17.10*], 1.28.20 *cum simus*).

Respecto a la simbología empleada, la imagen paulina de Cristo como cabeza la encontramos, formulada de diverso modo, en 1.30.5 ([*Christus*] *caput super omnem ecclesiam*), 6.79.17 (*omnis uiri caput Christus, Christi autem caput deus*), 5.66.12 (*lapidem quem reprobauerunt aedificantes hic factus est in capud anguli et lapis offensionis et petra scandali*). El telón de fondo para todos estos pasajes es *1Co.11.3* (*Sabat. omnis uiri caput Christus est: caput autem mulieris, uir: caput uero Christi, Deus*) y *Ef.5.23* (*VetLat quia uir est caput mulieris et Christus caput Ecclesiae*).

La idea de *Christus* simbolizado como esposo (*uir*) aparece asociada al desposorio espiritual del alma en algunas interpretaciones de *2Co.11.2* (*Orig.Hom.Num.20.2 est ergo sponsus et uir animae mundae et pudicae Verbum Dei, qui est Christus Dominus, sicut et Apostolus scribit: 'uolo autem omnes vos uni viro uirginem castam exhibere Christo'; Hom.Ex.8.5 illi uiro, cuius matrimonio Paulus animas coniungit et sociat, sicut et ipse dicit: 'statui enim uos uni uiro uirginem castam exhibere Christo', etc.*).

A la vista de lo anterior, se puede observar que el tema del desposorio espiritual aparece planteado en nuestro pasaje como consecuencia de una doble perspectiva: la de la pertenencia y la de la unión mística. Por una parte, los cristianos son llamados *Christi homines* (*cf. § 111*) y, en nuestro texto, por intereses de la exégesis, *Christi uiri* (*cf.*

cuius). Una línea más abajo reciben el título de *desponsatos in fide*. Nótese que, con esta expresión, el autor define la pertenencia a Dios por el bautismo con la imagen del desposorio mediante la fe. Por otro lado, la adscripción a la fe supone en el cristiano una relación de unión espiritual con Cristo que se simboliza, una vez más, con la pareja ‘masculino - femenino’, mediante el vocablo *uir* asignado a Cristo. Como complemento simbólico que relaja la imagen anterior, el autor añade la imagen ‘cabeza - cuerpo’. Finaliza parafraseando una cita de san Pablo en la que, de nuevo, se pone de relieve la pareja ‘masculino - femenino’ con la imagen ‘varón - casta virgen’ en el contexto del desposorio espiritual reflejado por el verbo *exhibeo*, que tiene aquí un claro sentido nupcial.

Mediante el simbolismo paulino del matrimonio espiritual entre la casta virgen – que representa al cristiano– con el único varón, Cristo (*cf.* 2Co.11.2b), Prisciliano parece indicar que los conceptos masculino y femenino deben ser interpretados como elementos simbólicos pertenecientes al ámbito de la relación entre el cristiano y Cristo. Pero con la apostilla del versículo a los Gálatas (3.28), con la que se vuelve al tema protológico del *masculus - femina*, –esta vez los términos no son empleados como símbolos, sino en su literalidad–, nuestro autor da un paso más, hasta el punto de considerar superada la condición sexuada de los seres humanos, en tanto que característica propia de la materia corruptible de la segunda creación.

457.**quia non est masculus neque femina, sed omnes unum sumus in Christo Iesu:** el empleo de *Gal.3.28* como solución al problema de la creación macho - hembra pone de manifiesto la poderosa evocación gnóstica que denotan doctrinas como la de Prisciliano, en las que lo escatológico se presenta íntimamente vinculado a lo protológico. En otras palabras: en general, el pensamiento gnóstico y el de la teología alejandrina (con la que Prisciliano puede ser asociado en buena medida) coinciden de modo significativo en el hecho de concebir la salvación del hombre y su estadio final como un retorno a la situación inicial de la primera creación, una vez superada la condición sexuada que caracteriza (o lastra) al ser humano como consecuencia de la creación material. La entrada en el Reino de Dios se produce al desaparecer, con la muerte, la vida en la materia de la que es exponente primordial la distinción de sexos. De hecho, en apócrifos gnósticos como el *Evangelio copto de Tomás* leemos:

Ev.T.22

“Cuando seáis capaces ... de reducir a la unidad lo masculino y lo femenino, de manera que el macho deje de ser macho y la hembra hembra ... entonces podréis entrar (en el Reino)”, trad. de Santos.

La misma ideología está presente en un fragmento del *Evangelio de los Egipcios* (cf. Clem.Al.*Strom.*3.92.2), citado e interpretado en el anónimo conocido como *Secunda Clementis*. En dicho fragmento, la oposición masculino - femenino conforma una dualidad imperfecta, llamada a resolverse en la unidad:

2Clem.12.2

“Cuando el dos sea uno y lo de fuera como lo de dentro, lo masculino [se junte] con lo femenino, y no [sea] masculino ni femenino”, trad. Ayán.

458. Illis ergo confusio sit omne quod legerint, nobis eruditio intellegere quod scribuntur

est uimque uiuentis scire uerbi: obsérvese cómo, mediante esta coda, nuestro autor parece reducir el sentido teológico de *sapientia* y *uirtus* presentes en la cita de *1Co.*1.24 (1.28.19s.) a base de sustituirlos con los vocablos *eruditio* y *uis*. De este modo, los vocablos susceptibles de ser interpretados como realidades que indican hipóstasis en el Verbo (cf. *dei uirtus et dei sapientia*), quedan reducidos a meras epínoias o títulos, por analogía con cualidades humanas. Este recurso puede asimilarse con el que, en general, aplica el modalismo a la hora de considerar la naturaleza de *Logos* y *Sophia*, concebidos, respectivamente, como prolección y como forma dinámica de la inteligencia, tal como sucede entre los humanos. La estrategia evoca la que, hablando de Sabelio, denuncia Basilio de Cesarea:

Basil.C.C.*Sabellianos*.31.601

Καὶ γὰρ ὅταν ὁμολογῶσι Λόγον, τῷ ἐνδιαθέτῳ αὐτὸν παρεικάζουσι· καὶ σοφίαν λέγοντες, ὁμοίαν εἶναι λέγουσι τῇ ἔξει τῇ ἐν ψυχῇ τῶν πεπαιδευμένων συνισταμένῃ, “pues cuando confiesan al Verbo, lo comparan con la palabra que se concibe en la mente; y cuando hablan de Sabiduría, afirman que es semejante a la capacidad que anida en el alma de los eruditos”.

Lo que en los teólogos del *Logos* es destacado como elementos característicos que distinguen la persona del Hijo respecto de la del Padre, en nuestro autor se reduce a perfecciones de la divinidad considerada globalmente. Con todo, nuestro autor identifica, como un hecho innegable, la realidad designada por *Verbum* como preeminente sobre la de *sapientia*. A la luz de la doctrina que refleja el anónimo *De Trinitate fidei catholicae*, podría entenderse *uerbum* como forma consistente del *sensus*, si bien insubsistente por sí sola, al igual que sucede con la insubsistencia de la palabra humana respecto de la inteligencia que la concibe en su seno (cf. Orbe 1968, en especial, pp. 519-522).

459. **Opus non erratico et carnis sensu confusibilibus carnalium luxuriarum typis diuini**

sermonis aestimare naturam: la conveniencia de aplicar el sentido espiritual de la Escritura (*cf.* el sentido de *Rom.1.20* en § 464) aparece en esta frase vinculada a la lujuria de la carne. Para aquilatar o mejor posible esta expresión tan negativa es preciso acudir a pasajes paralelos de otros autores.

Uno de los versículos paulinos donde Orígenes justifica el recurso a la alegoría para interpretar la Escritura es el de *Gal.4.24*. El Apóstol interpreta el matrimonio de Abraham con Sara y con Agar, y la descendencia de cada una de ellas, desde el punto de vista alegórico (*ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*). Orígenes aprovecha el pasaje de Pablo para extraer consecuencias metodológicas de tipo general:

Orig.*Cels.4.44*

“El que tenga gusto en ello, eche mano de la *Carta a los Gálatas*, y verá cómo se interpretan alegóricamente los casamientos y uniones con esclavas; por donde se ve que la palabra divina no quiere que imitemos las acciones tenidas por corporales de quienes eso hicieron, sino las que suelen llamar los discípulos de Jesús espirituales”, trad. Ruiz Bueno.

El Alejandrino recurre de nuevo a este pasaje para indicar que el método alegórico debe ponerse en práctica en todos los textos donde la Escritura habla de marido y mujer (Orig.*Comm.Matth.17.35*); aún va más allá, al afirmar que todos ellos hacen referencia a las nupcias del Salvador, que tendrán lugar en el tiempo futuro (Orig.*Comm.Matth.17.34*). También deben ser interpretados desde la alegoría los que hacen referencia, tanto a la escena de Jesús con los fariseos –cuando le preguntan sobre el divorcio de la ley mosaica–, como al pasaje de los saduceos –cuando éstos le plantean un “caso práctico”, el de la mujer que se casa sucesivamente con siete hermanos–. Cada uno de estos textos, afirma Orígenes, carece del sentido noble y divino si no se encuentra la verdadera interpretación tropológica (Orig.*Comm.Matth.17.34*).

En el pasaje que estamos comentando, nuestro autor previene, igualmente, sobre la necesidad de interpretar espiritualmente este tipo de textos, dado que su contenido sexual puede llevar a confusión. Ciertamente, el tono de su recomendación contrasta con el de Orígenes, pues Prisciliano utiliza de modo ostensible un vocabulario despectivo (*carnalium luxuriarum*) para referirse a las nupcias y a la procreación.

Agustín, sensible a este modo de interpretar pasajes en los que interviene de alguna manera la actividad sexual, deja constancia de quienes piensan como, quizá, Prisciliano:

Aug.*Ciu.14.21*

*sed nunc homines, profecto illius quae in paradiso fuit felicitatis ignari, nisi per hoc, quod experti sunt, id est per libidinem, de qua uidemus etiam ipsam honestatem erubescere nuptiarum, non potuisse gigni filios opinantur, alii scripturas diuinas, ubi legitur post peccatum puduisse nuditatis et pudenda esse contacta, prorsus non accipientes, sed infideliter inridentes; alii uero quamuis eas accipiant et honorent, illud tamen quod dictum est: crescite et multiplicamini, non secundum carnalem fecunditatem uolunt intellegi, quia et secundum animam legitur tale aliquid dictum: multiplicabis me in anima mea in uirtute, ut id, quod in genesi sequitur: et implete terram et dominamini eius, terram intellegant carnem, quam praesentia sua implet anima eius que maxime dominatur, cum in uirtute multiplicatur; carnales autem fetus sine libidine, quae post peccatum exorta inspecta, confusa uelata est, nec tunc nasci potuisse, sicut neque nunc possunt, nec in paradiso futuros fuisse, sed foris, sicut et factum est, “otros no aceptan totalmente la divina Escritura, donde se lee que, después del pecado, se avergonzaron de verse desnudos, y cómo infieles, se ríen de ella. Otros, aunque aceptan y honran la Escritura, no quieren, sin embargo, que se entienda la frase *creced y multiplicaos* en el sentido de la multiplicación de la carne, porque encuentran otra que se refiere a la multiplicación del espíritu: *multiplicarás y acrecentarás en mi alma la virtud y fortaleza*; y en lo que continúa diciendo el Génesis: *y henchid la tierra y sed señores de ella*, entienden que la palabra tierra quiere decir el cuerpo que el alma anima con su presencia, y lo domina y sujeta cuando las virtudes se multiplican en ella. Pero añaden que los hijos carnales ni aun entonces los pudieron engendrar, como tampoco ahora pueden, sin el torpe apetito que nació, se vio, se confundió y se cubrió después del pecado; y que dentro del Paraíso no tuvieron hijos, sino fuera de él, como así sucedió; porque después que los echaron de allí los engendraron”, trad. Santamarta y Fuertes.*

Agustín compone este comentario con motivo del mandato *crescite et multiplicamini*, el segundo hemistiquio de *Gen.1.28*, precisamente el que nunca cita Prisciliano (cf. p. 523). Es posible que nuestro autor, ante el peligro de una incorrecta interpretación, haya preferido suprimirlo, debido, quizá, al escándalo que para su mentalidad puede suponer su interpretación exclusivamente literal, dado, además, que la exégesis más frecuente tiende a asociarlo con “serán los dos una sola carne” (*Gen.2.27*), versículo cuyo simbolismo es frecuentemente referido a Cristo y a la Iglesia. Ciertamente, al motivo de la omisión puede añadirse la intención de refutar, por la vía del silencio elocuente, posibles imputaciones acerca de prácticas depravadas como las que, con no poco escepticismo, hace constar Sulpicio Severo (cf. *Chron.2.48.3*).

460.**opus**: Schepss en su *Index uerborum* (p. 208) interpreta, con muchas dudas, *opus* [*uerbi*] para este pasaje. Entendemos que hace bien en dudar. Si interpretamos *opus* [*est*], queda resuelta la oración del infinitivo *aestimare*.

461.**erratico et carnis sensu**: ornado con bonita *uariatio*, este sintagma es más despectivo que el anteriormente visto *erraticis sensibus* (*Tract.1.22.19*). Esta expresión evoca el

concepto origeniano del elemento inferior del alma (Crouzel 1998: 128). Se corresponde, así mismo, con el pensamiento de la carne de *Rom.8.6-7*.

462.confusibilibus carnalium luxuriarum typis: la simbología conyugal, por estar manchada de concupiscencia, puede inducir al error si se malinterpreta. Ejemplos de correcta exégesis a este respecto los encontramos en referencia al alma y a su desposorio con Dios (*cf.* el simbolismo de Eva y su matrimonio adúltero con Saclas en 1.18.31-20.21), a los cristianos, en desposorio espiritual con Cristo (*cf.* 1.28.20-24), y a la generación de buenas obras (1.20.11-15) o de hijos espirituales (1.17.19s.).

El préstamo griego *typus*, con valor exegético, aparece en Pablo (*1Co.10.6*, *Rom.5.14*). En los *Tratados* priscilianeos es utilizado para identificar los sucesos narrados en el Antiguo Testamento como figuras o ejemplos que esconden enseñanzas morales (*1Co.10.6* en 8.86.13s. *nostri typum anteacta monstrare*).

463.confusibilibus: es la segunda y última ocurrencia de este *hapax* prisciliano (*cf. supra* 1.8.1). No volveremos a encontrar este vocablo hasta Fausto de Riez (*Spir.Sanct.1.105.18*, 2.137.16; *Epist.10.8*, 21.6). El sufijo (*-bilis*) indica claramente que la doble lectura de ciertas imágenes de la Escritura, literal y espiritual, puede inducir a algunos a la confusión. Esta misma idea se ve, por ejemplo, en la epínoia de la piedra aplicada a Cristo: para algunos esta imagen sirve de incremento de la fe, pero para otros, los que tropiezan con el Verbo y no creen, el concepto (la epínoia) es motivo de caída en el pecado (*cf. Tract.5.66.4-15*). Para el valor de *confundo* vinculado al ámbito cognoscitivo, *cf.* § 141.

464.inuisibilia dei a creatura mundi per ea quae facta sunt posse cognosci: la posibilidad del conocimiento de lo invisible a través de lo visible es la idea que subyace en *Rom.1.20*. Una aplicación concreta de este axioma sustenta y justifica el modo hermenéutico más frecuente en nuestro autor: la Escritura, en tanto que realidad visible (literal), permite descubrir su sentido invisible o espiritual. Así, en el *Tratado* sexto, Prisciliano justifica la exégesis espiritual del relato del Éxodo con las siguientes palabras:

Tract.6.69.6-70.7

quia omnis scriptura interpretaationem indiget et humanae intelligentiae infirmitas cogit rerum species terrenarum tamquam superiorum indices quaerere, ut uisibilium consuetudine ... religiosus sensus intelligentiae construatur,

necessarium est nobis ... humilitatem sermonis nostri in ea quae inenarrabilia uidentur extendere, ut, cum uisibile quid in lege dei ponitur, non id deus quod ponitur habeatur “habida cuenta de que *toda la Escritura necesita interpretación* (2Pe.1.20), y de que la fragilidad de la inteligencia humana obliga a andar buscando imágenes de las cosas terrenas a modo de indicios de las superiores, a fin de que se forme un sentido religioso de la inteligencia a través del trato con las cosas visibles ... , nos parece necesario ... ampliar la humildad de nuestra palabra hasta aquellos asuntos que parecen más difíciles de explicar, a fin de que, cuando algo visible se pone en la ley de Dios, no se considere que lo que se pone es Dios”.

La exposición de intenciones por parte del predicador que alecciona al pueblo, construida a base de ecos hilarianos (cf. CSEL 18, *apparatus*), se refiere, en general, a la dinámica visible - invisible, mediante la cual las imágenes terrenas y visibles indican de alguna manera las superiores e invisibles.

Otro ejemplo se encuentra en un pasaje, en el que, además, se hace referencia a la misma cita paulina (Rom.1.20) que estamos comentando:

Tract.10.94.3-6

Omnia enim, quae uel gesta uel scribta sunt, ideo sic scribta sunt, ut dei sensus uisibilibus inuisibilia demonstrans aptissimo ad humanam intellegentiam sermone loqueretur, “en efecto, *todo lo que se ha hecho o se ha escrito* (1Co.10.11) ha sido escrito así, a fin de que la mente de Dios, que *desvela lo invisible a través de lo visible* (Rom.1.20), hable con el discurso más adecuado a la inteligencia humana”.

Por condescendencia divina, el Antiguo Testamento contiene en sí un inmenso caudal de enseñanzas para el que escruta la Ley y va formando en sí un sentido religioso. Lo que se ve y lo que no es visible para los ojos guarda entre sí un estrecho parentesco (συγγένεια). En virtud del axioma paulino (Rom.1.20), lo visible de la Ley y de los profetas, la letra, alberga en sí un mensaje que no es visto con los ojos carnales, sino comprendido con la mente espiritual (cf. Orig.*Philoc.*1.27).

La cita, en nuestro pasaje, forma parte de una consideración de carácter metodológico, imprescindible a la hora de abordar textos de la Escritura que aluden a aspectos de la sexualidad humana (cf. § 459). La necesidad de interpretar espiritualmente lo visible de la Escritura para llegar a conocer su mensaje invisible tiene su fundamento en estas palabras de Pablo.

465.hi sunt enim ... resurrectionem negant: este conglomerado de citas nos parece muy significativo. En él basamos nuestra hipótesis de comprensión de todo el pasaje. Obsérvese que Prisciliano adjunta a Rom.1.20 (*inuisibilia dei ... cognosci*) una coda explicativa que sustituye los versículos siguientes de la carta a los Romanos. La

presentación de ambos textos (el sustituido y el sustituto) facilita la mejor comprensión del procedimiento. Prisciliano sustituye dos versículos de Pablo:

Rom.1.21-23 apud Tract.1.9.19-24

euanuerunt enim in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum et dicentes se esse sapientes stulti facti sunt et inmutauerunt gloriam incorruptibilis dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et uolucrum et quadripedum et serpentium.

por un conglomerado de las epístolas de *Judas* y *Segunda de Pedro*, al que se unen retazos de Pablo y del Evangelio:

Tract.1.29.4-7

hi sunt enim qui carnis maculatam tunicam portantes (Jud.23) diuini sermonis gratiam in libidines transtulerunt (Jud.4) et dominationes spernunt, dignitates blasfemant (Jud.8 [2Pe.2.10]), profetationes contemnunt (1Tes.5.20), resurrectionem negant (cf. Mt.22.23, Mc.12.18, Lc.20.27).

La clave de conexión de ambos textos, lo que permite a nuestro autor su intercambio, se asienta en la idea común subyacente: el error de los impíos consiste en un torpe trueque, expresado, respectivamente, con los verbos *inmutauerunt* y *transtulerunt*. A partir de aquí, los elementos de ambos pasajes se disponen de modo paralelo: primero, la condición de los impíos; segundo, la alusión a lo que pierden; tercero, lo que reciben a cambio. Esta disposición se ve mejor con una tabla:

<i>Rom.1.21-23 (Tract.1.9.19-24)</i>	Conglomerado (<i>Tract.1.29.4-7</i>)
<i>euanuerunt ... stulti facti sunt</i>	<i>hi ... carnis maculatam tunicam portantes</i>
<i>gloriam incorruptibilis dei</i>	<i>diuini sermonis gratiam</i>
<i>in similitudinem ... serpentium</i>	<i>in libidines</i>

Salta a la vista la intención de Prisciliano de construir, con retales escriturísticos, un texto elocuente por sí mismo, conformado sobre la estructura misma de los versículos sustituidos. Ahora bien, el virtuosismo de nuestro autor no es gratuito. Volviendo de nuevo la vista a los pasajes arriba presentados, se constata que el autor –como elemento novedoso que escapa a la red del paralelismo, y que, por ello, queda destacado– completa el mensaje que aparece en el pasaje paulino con la idea del desprecio por las multitudes angélicas, la profecía y la resurrección (cf. *dominationes, dignitates, profetationes, resurrectio*). Aquí está la solución al enigma y, probablemente, el patrón para interpretar gran parte de todo el pasaje que comienza con el controvertido asunto del *masculofemina*.

Parafraseando, pues, el texto, podría componerse el siguiente mensaje: quienes piensan así, llevan manchada la túnica de su carne, pues no se han liberado de la atadura que supone lo conyugal y la procreación carnal (en la práctica o en su mentalidad). Por su carnalidad, cambian el don gratuito de la palabra de Dios por interpretaciones que nacen de mentalidad carnal. Como consecuencia de ello, comprometen la resurrección futura (profetizada para todos) a la que Dios ha destinado al hombre. Dicha resurrección se resume en la isangelía o participación de la gloria eterna al modo de los ángeles (cf. *Ap.21.17* y *Luc.20. 34-36* en *Tract.6.81.12-16*). Junto con los espíritus angélicos, las almas de los justos, virginizadas, están llamadas a formar un solo cuerpo, la Iglesia de la parusía, en estrecha unión con Cristo cabeza, esposo virginal del matrimonio virginal (extraordinario) entre Cristo y la Iglesia, que forman en plenitud, el Cristo, hombre entre los hombres, el Cristo plenitud, que disfrutará eternamente de la gloria de Dios.

466.**dominationes spernunt, dignitates blasfemant, profetationes contemnunt**: las obras del poder de Dios (Cristo es fuerza de Dios y sabiduría de Dios) se manifiestan también en la creación de las multitudes angélicas. Todo poder de la creación está sometido a Cristo y Cristo está sometido a Dios.

467.**profetationes contemnunt**: la idea es parecida a *profetias nolite repudiare* (*1Tes.5.20* en *Tract.3.54.29*). “Despreciar las profecías es característico de los mundanos” (Chadwick 1978: 114). Para el valor de *profetia* en los *Tratados*, cf. § 439.

468.**resurrectionem negant**: para Prisciliano, la resurrección no tiene en cuenta el cuerpo material. Para un desarrollo más amplio del concepto acerca de la resurrección del hombre que permiten traslucir los *Tratados* priscilianeos, cf. § 94, p. 223. Tanto nuestro autor, como los que en el seno de la Católica rechazan de alguna manera la *salus carnis*, parecen coincidir, en cierta medida, con el pensamiento de gnósticos y de maniqueos. Sobre estos heterodoxos, Jerónimo declara que vinculan la salvación únicamente al alma y niegan la resurrección del cuerpo:

Hier.C.Ioh.Hier25.392

haereticos uero, in quorum parte sunt marcion, apelles, ualentinus, manes, nomen insaniae penitus et carnis et corporis resurrectionem negare: et salutem tantum tribuere animae.

Quizá por el peligro que entrañan dichas afinidades ideológicas con gnósticos y maniqueos, nuestro autor prefiere mantener la ambigüedad en este asunto.

469.**propter inanimitatem**: la expresión *propter unanimtatem* que ofrece le edición de Schepss resulta muy oscura. Para poder acercarnos a su comprensión, es preciso partir del trasfondo escriturístico. Previamente, conviene recordar que el pasaje al que pretenecce (1.29.4-11) está construido, como tantos otros de este tratado, tomando como base una secuencia de citas, en esta ocasión: *Jud.23, Jud.4, Jud.8 (2Pe.2.10), 1Tes.5.20, 2Pe.2.10 (Jud.7 + Jud.10), 2Pe.2.12 (Jud.10) y 2Pe.2.3*. Como vemos, algunos versículos paralelos de la *Carta de Judas* y la *Segunda de Pedro* comparten la mayoría de las ideas de este pasaje.

El sintagma que estamos estudiando ocupa una posición intermedia entre dos citas: *magis magisque post carnis uoluntates euntes pietatem contemnunt audacia praedurati (2Pe.2.10 [Jud.7 + Jud.10])* y *quia ignorant, non metuunt blasphemare (2Pe.2.12 [Jud.10])*. El asunto que se plantea es si *propter unanimtatem* se refiere también a una de las citas que maneja el autor o es una interpolación de propia mano.

La primera solución a este enigma se ofrece en la edición de Vetus Latina de Beuron, en cuyo aparato de testimonios para el versículo *2Pe.2.10* el editor propone una conjetura basándose en el alto grado de imprecisión que presenta el manuscrito, hecho que obliga al propio Schepss a realizar enmiendas aca y acullá. Los de Beuron proponen corregir *propter unanimtatem* con la conjetura: *pro[p]tervi animi <maies>tatem (sic)*. Quizá, el sentido resultante de la traducción sería: “persistiendo en su audacia, insolentes espíritus, no temen blasfemar contra la majestad porque son ignorantes”.

Una vez abierta la posibilidad de la conjetura, cabe pensar en un cambio más sencillo, de una sola letra, y proponer *inanimitatem*. La palabra no existe, pero bien podría tratarse de un neologismo más de los que Prisciliano hace gala en bs *Tratados* (cf. Schepss 1886: 324ss.), corregido ante la extrañeza del copista. La formación de dicho vocablo tendría su base en los sustantivos abstractos en *-tas, -tatis* derivados de adjetivos. En este caso la palabra procedería de *inanimis, -e* (raro) o de *inanimus, -a, -um*, cuyo significado es “que carece de alma”, “no animado”, en griego ἄψυχος; en un segundo grupo de acepciones significa “que no habla”, “muerto”, “privado de vida”. En esta línea, *ThLL* ofrece una explicación en la que el adjetivo se refiere a lo que tiene vida pero carece de la parte superior del alma –expresándonos en términos origenianos o neoplatónicos–. Así, dice Mario Victorino: *inanimus autem dico, quicquid sine intellectuali anima est* (Mar.Vict.Gener.10.7). Aplicado al ser humano, *inanimis* no

significaría que está muerto (*exanimis*), sino quien está muerto intelectualmente y su conducta vital es asimilable a la de los seres irracionales.

Pues bien, recordando que el principio de la frase prisciliana nos remite a 2Pe.2.10, y *quia ignorant ... blasphemare* al segundo hemistiquio de 2Pe.2.12, la conjetura *propter inanimitatem* podría interpretarse como un concentrado de la primera parte del versículo en 2Pe.2.12 y/o Jud.10, que asimila a los herejes con animales mudos convertidos en pura φύσις: Vulg. *Hi uero uelut irrationabilia animalia naturaliter genita in captionem et in corruptionem*; VetLat 26.1 tipo S *hii uero qui uelut pecora naturaliter in luem et perniciem nati*, tipo A *hi uero muta animalia procreata naturaliter in captiuitatem*; gr. οὔτοι δέ ὡς ἀλογαζῶα γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἄλωσιν καὶ φθοράν. La alusión del texto sagrado a los animales mudos o irracionales habría perdido en nuestro pasaje su formato simbólico para convertirse en una alusión directa por parte de Prisciliano a aquellos que está condenando.

Otra posibilidad, sin tener que recurrir a la conjetura, es que *unanimitas* sea una variante léxica de *unianimitas*, término técnico de la teología manejado por Arrio y combatido, entre otros, por Hilario en su tratado sobre la Trinidad (cf. Hil.Trin.8.10, 8.18). Según Ladaria, el traductor por antonomasia de dicho tratado, *unianimitas* debe entenderse en este contexto como unidad de voluntad entre el Padre y el Hijo, opuesta a unidad de naturaleza. Parece que el tema de la *un(i)animitas* es importante en el argumentario de Arrio, quien se basa en una exégesis origeniana de Jn.10.30 (“yo y el Padre somos una sola cosa”) para negar la unidad de substancia, o de naturaleza, entre el Padre y el Hijo (cf. ὁμόνοια, συμφωνία y ταυτότης τοῦ βουλήματος en Orig.Cels.8.12: “damos, pues, culto al Padre de la verdad y al Hijo, que es la verdad, los cuales son dos cosas por su hipóstasis, pero una sola por su concordia, por la armonía e identidad de su voluntad”, trad. Ruiz Bueno; para la controversia subyacente y sus protagonistas, cf. Pascual 1998: p.73, n. 61, Simonetti 1975: 143, n. ad 2, 8-9). No se trataría aquí de una nueva acusación contra los arrianos, sino que nuestro autor estaría acusando a los que, en el seno de la Católica, a base de distinguir hipóstasis en la substancia divina, han ofrecido argumentos molares a los de Arrio para justificar sus tesis. Según nuestro autor, la unidad de substancia no quedaría suficientemente a salvo por la simple concordia, armonía e identidad de voluntad de la que habla Orígenes en su respuesta a Celso y, por ello, Arrio se habría aprovechado de la debilidad del argumento para negar con él la unidad de substancia, sustituyendo ésta por la unidad de voluntades (*unanimitas*) entre el Padre y el Hijo.

Podemos pensar también que en *unianimitas*, como traducción de ὁμοφροσύνη (cf. *1Pe.3.8 Vulg. omnes unianimes* [ὁμόφρονες]) o de συμφωνία (Mart.Cap.Nupt.9.947 *illi σύμφωνοι, quia sibi inuicem coniunguntur*), esté subyacente una referencia a la emisión del Logos en el pensamiento gnóstico. En un acto común que forma parte del proceso del nacimiento del Logos subsistente, distinto del Padre, los eones, unánimes, cooperan con las cualidades físicas y el Espíritu Santo, mediante la unción, aporta la divinización (cf. Hippol.Ref.6.32.1.1-2.6 “Una vez que hubo una sola paz y concordia [συμφωνία] entre todos los eones de dentro del Pleroma, pareció bien a éstos no sólo haber glorificado [al Hijo] por medio de conyugio, sino glorificar, con el ofrecimiento de frutos convenientes, al Padre. Los treinta eones convinieron en emitir un eón, fruto común del Pleroma, para que fuera <signo> de su unidad, de su concordia [ὁμοφροσύνη] y de su paz. Y, como único emitido para el Padre por todos los eones, es el llamado entre ellos fruto común del Pleroma. Y fue emitido el fruto común del Pleroma, Jesús —éste es su nombre—, el gran sumo sacerdote”, trad. Montserrat 1983).

Por otro lado, si el término *unanimitas* puede ser traducción de un posible tecnicismo griego, cabría considerarlo, así mismo, en relación como ὁμόνοια. Sería éste un término que aparece en textos sobre la relación hombre y mujer en el matrimonio. Así lo encontramos ya en autores paganos, cuando hablan de las características de un buen matrimonio (Dio.Chrys.Orat.38.15.7s. ὁ δὲ γάμος ὁ ἀγαθὸς τί ἄλλο ἐστὶν ἢ ὁμόνοια ἀνδρὸς πρὸς γυναῖκα;). Pero en contextos cristianos, el término parece indicar, a veces, algo más en la relación conyugal. A propósito del “serán los dos una sola carne” (*Gen.2.24* en *Mt.19.5s.* y en *Ef.5.31*), el alejandrino comenta que Cristo se refiere a lo que debe mediar entre ambos cónyuges, unidos por Dios en la forma digna de la unión realizada por él, a saber, la concordia, el acuerdo y la armonía del hombre con la mujer (Orig.Comm.Matth.14.16 ὁμόνοια καὶ συμφωνία καὶ ἁρμονία ἀνδρὸς ἐστὶ πρὸς γυναῖκα. Orig.Hom.Gen.1.14 *omnia, quae a Deo facta sunt, coniuncta et compaginata dicuntur, ut coelum et terra, ut sol et luna: ita ergo, ut ostenderetur quoniam et homo Dei opus est et non sine harmonia vel competenti coniunctione prolatus est, idcirco praeveniens ait: “masculum et feminam fecit eos”*), que no son sino reflejo o imagen de la relación que debe existir entre el espíritu y el alma (Orig.Hom.Gen.1.15 *Masculus spiritus dicitur, femina potest anima nuncupari. Haec si concordiam inter se habeant et consensum ...*). También Juan Crisóstomo define el fin de la relación esponsal como ὁμόνοια cuando cita el verso de Pablo (*Ef.5.25*) en el que el amor de los esposos es

símbolo del existente entre Cristo y la Iglesia (Chrys.Scand.17.7 γυναῖκας συνάπτων ἀνδράσιν εἰς ὁμόνοιαν). En el área latina, un pasaje de Fulgencio de Ruspe (siglo V-VI) muestra cómo el vocablo puede haberse revestido de valencias relacionadas con la castidad conyugal vivida en el matrimonio, cuestión que, en aquella época, implicaba la ausencia de relaciones sexuales y la dedicación, de consuno, a la oración y a la alabanza de Dios, lo que también se conoce como el *castimonium*: *Illa itaque inter coniuges est continentiae certa promissio, quae fuerit utriusque consensione firmata; quam cum uir et mulier sibi consentientes concordī uoluntate, tamquam sacrificium in odorem suauitatis, super altare fidei, deo uero ac summo in templo sui cordis obtulerint, nec mulier ulterius in uiri, nec uir in mulieris corpore, ad repositum debitum coniugale potest habere legitimam potestatem* (Fulg.Rusp.Ep.1.15.212).

También es posible pensar que *unanimitas*, aunque sorprendente en el contexto, pueda tener sentido sin tener que acudir a variante o conjetura alguna. Sería pues, la acomodación al pensamiento de la mayoría.

Una última hipótesis se basa en un error del copista por falso corte: *propter unam imitatem* (*imitas* está atestiguado en autores medievales: Remig.Testam.68.973A, Brun.Carthus.Exp.Psalm.988C). Pero el significado de *imitas*, como *pars ima, inferior* (Blaise s.u.) obliga a descartar esta hipótesis.

Después de presentar las posibilidades que parecen más razonables, si bien la hipótesis de *unianimitas* es sugerente, por la relación que se establece con el gnosticismo, parece más plausible la conjetura de *inanimitas*, ya que recoge el mensaje escriturístico en el que aparece inserta. Además, la asimilación de aquellos a quienes nuestro autor acusa en esta ocasión con seres carentes de alma superior, o seres irracionales, permanece en consonancia con el tono de las invectivas que trufan todo el tratado.

1.29.11-30.10

*Nobis autem scientibus quoniam non /
est aliud nomen praeter Christum Iesum sub caelo /
datum hominibus, in quo oporteat saluos fieri, neque /
Armaziel neque Mariame neque Ioel neque Balsamus neque /
Barbilon deus est, sed Christus Iesus de quo scribuntur: et /
adorent eum omnes angeli dei, et ipse est qui facit angelos /
suos spiritus et ministros suos ignem urentem /
et omnia in omnibus adinpletur, et ipse est semen quod /
repositum est dispositum per angelos in manu //
mediatoris; ipse est qui est super omnem principatum /*

*et potestatem et uirtutem et dominationem et supra /
 omnem nomen quod nominatur non solum in hoc saeculo, /
 sed etiam in futuro; ipse est deus noster nec alius /
 reputabitur absque eum, quis est caput super omnem /
 ecclesiam, quae est corpus ipsius et plenitudo eius, qui /
 omnia et in omnibus adinpletur. Siue autem Paulus siue /
 Apollo siue Cefas siue mundus siue uita siue mors /
 siue praesentia siue futura: omnia nostra, nos autem /
 Christi, Christus autem dei. /*

CRISTO JESÚS ES NOMBRE SALVADOR. LOS ÁNGELES NO SON DIOS

470. **Armaziel ... Barbilon:** de estos cinco nombres, Armaziel, Ioel y Barbilon aparecen en el *Apócrifo de Juan* (cf. § 471), lo que nos permite aventurar que nuestro autor está refiriéndose a personajes citados en textos gnósticos. *Armaziel*, *Balsamus* y *Barbilon* son situados en territorio peninsular por diferentes noticias de Jerónimo (cf. § 471), lo cual demuestra que Prisciliano está citando nombres de sobra conocidos por el tribunal que está presidiendo el proceso. Las referencias escriturísticas a los ángeles y a potestades en general (cf. *Hb.1.6.7*, *Gal.3.19*, *Ef.1.21* en *Tract.1.29.16-30.4*) permiten centrar estos nombres en un contexto relativo a la angelología. Algunos estudiosos tienden a incluir en el mismo bloque interpretativo estos nombres y los citados anteriormente (*Tract.1.17.29*): *Saclas*, *Neborel*, *Samael*, *Belcebú*, *Nasbodeo* y *Belial*. Argumentan que todos podrían haber formado parte del *libellus* de acusación de Itacio, al que Prisciliano, supuestamente, hace referencia a lo largo de todo el primer *Tratado* (cf. Chadwick 1978: 131-134). Independientemente de si pertenecían todos ellos a la lista del supuesto libelo itaciano, lo cierto es que el tono del discurso empleado en la primera tanda no tiene nada que ver con el que nuestro autor emplea en este pasaje. Allí, *Saclas* y compañía eran despreciados acremente como demonios, y el tono enérgico del contexto no dejaba lugar a dudas sobre el carácter maléfico de tales personajes. No sucede lo mismo en el pasaje que nos ocupa. Parece que los aquí mencionados son seres cuya consideración es diferente en el pensamiento de nuestro autor (y, probablemente, del tribunal). Como ya hemos apuntado, se trata de ángeles o potestades. Desconocemos con qué funciones podrían estar vinculados, pero lo cierto es que no son tan mal vistos como los demonios de la primera tanda.

471.**Armaziel:** citado en Hier.*Ep.*75.3, junto con algunos nombres más de la lista y con Leosibora, el falso vocablo convertido en monstruo del *Libro de Job* (cf. también Hier. *Is.* 17.64.4):

Hier.*Ep.*75.3

et quia hereseos semel fecimus mentionem, qua lucinus noster dignae tuba eloquentiae praedicari potest, qui spurcissima per spanias basilidis heresi saeuiente et instar pestis et morbi totas intra pireneum et oceanum uastante prouincias fidei ecclesiasticae tenuit puritatem nequaquam suscipiens armazel [var. armagil], barbelon, abraxan, balsamum et ridiculum leusiboram ceteraque magis portenta quam nomina, quae ad inperitorum et muliercularum animos concitandos quasi de hebraicis fontibus hauriunt barbaro simplices quosque terrentes sono, ut, quod non intellegunt, plus mirentur?

En el *Apócrifo de Juan* (*Apoc.Jn.*8s.) Armozel es el eón luminar, el primer ángel.

472.**Mariame:** el nombre parece de origen semítico y, quizá, una variante léxica del hebreo “María”. Según Chadwick, es el único nombre humano de la lista, y lo identifica con un personaje que aparece en el *Evangelio Copto de María*, y en el sistema naaseno (1978: 133). Esta hipótesis es discutible, pues se enfrenta a la lógica de considerar que lo que une a todos estos nombres es su condición angélica o arcóntica. Mariamme (Forcellini *s.u.*), es una diosa venerada por gnósticos como Basíledes.

473.**Ioel:** nombre de origen hebreo que significa “el Señor es dios” (Forcellini *s.u.*). En el tratado de Teodoreto sobre las herejías, es la hija de la luz de los maniqueos, por medio de la cual Eva llega a participar de la vida y de la luz (*Theod.Cyr.Haer.Fab.*1.26.380A). En el *Apócrifo de Juan* es una de las potencias (*Apoc.Jn.*40s.) (Chadwick 1978: 133).

474.**Balsamus:** el nombre aparece en Plauto con la forma púnica *Balsameni* (*Poen.*1027) (Forcellini *s.u.*). Una noticia parecida respecto al origen púnico de *Baalsamen*, “Señor del cielo”, se encuentra en Agustín (*Quaest.Hept.*7.16). Jerónimo sitúa el nombre en Hispania y lo asocia al gnóstico Basíledes (Hier.*Ep.*75.3, *C.Vigilant.*6.360, *Am.*1.3, *Is.*17.64.4).

475.**Barbilon:** el nombre *Barbelo* también aparece en el testimonio de Jerónimo acerca de la onomástica extraña con la que algunos embaucadores se atraen a mujerucas en Hispania (Hier.*Ep.*75.3, *C.Vigilant.*6.360, *Am.*1.3, *Is.*17.64.4). En el informe de Ireneo sobre los barbelognósticos, es citado como el eón Espíritu virginal, femenino, al que se une el eón Padre innombrable y de quien nace la Luz (Cristo) (*Iren.AdvHaer.*1.29.1). Destacable

es también la aparición en dos apócrifos gnosticos: tanto en *Pensamiento Trimorfo*, donde la identidad de Proténnoia es Pensamiento o Barbeló (García Bazán 1997: 310, n. 19), como en el *Apócrifo de Juan* (*Apoc.Jn.4ss.*) se menciona a Barbeló, suprema Inteligencia, gloria perfecta de los eones, gloria de la revelación, gloria del Espíritu virginal.

476.ipse est semen quod repromissum est dispositum per angelos in manu mediatoris:

la tradición considera a Moisés mediador entre Dios y el pueblo (*Dt.5.5*). También es el que pone por escrito (*dispositum*) la promesa, hecha por Dios en el *Génesis*, de que Cristo Jesús, descendencia de Abraham (*cf. Gal.3.16* en *Tract.2.37.24-27*), el hombre que saldría del linaje de Judá (*Num.24.7* en *Tract.1.27.1*), sería la semilla prometida (*Gal.3.19* en *Tract.1.29.18s.*) que habría de salvar a todo el pueblo (*Mt.1.21* en *Tract.1.28.7*).

477.supra omnem nomen quod nominatur: Schepss resuelve el problema de concordancia

en *omnem nomen* acogiéndose a la costumbre, en el manuscrito de Würzburg, de emplear la M espuria (*parasitica*). Ciertamente que los testimonios literarios no aportan una solución convincente, dado que ofrecen ejemplos poco concluyentes de esta aberrante concordancia en la cita paulina. *Omnem nomen* es una variante de *Filip.2.9* que ofrece el *Codex Fuldensis* en una traducción jeronimiana del Nuevo Testamento. También se encuentra la fórmula en variantes textuales de la misma cita que dan múltiples ediciones (*cf. VetLat Filip.2.9*). Como lectura fijada en texto, sólo encontramos la correspondiente a un título del libro *Contra el arriano Varimado* (tit.1.30). En el desarrollo del título, sin embargo, la fórmula es la habitual, con lo cual, pese a que la concordancia aberrante la ofrece la familia de manuscritos más antigua, es probable que se deba a un error provocado por homeoteleuto o por pérdida de conciencia gramatical respecto a *nomen*, o por ambos motivos a la vez.

1.30.11-31.20

*Et haec est omnium nostrum una sententia, ut, siue profetae /
seu apostoli seu angeli quid dictum a quoquam nomine /
proferatur, si Christum deum profetat aut praedicat et secundum /
Moysen et profetas et euuangelia mundialia uitia condemnans /
deum loquitur, si catholicae fidei consentit, amplectimur; /*

*si autem, quod nefas est, Iesum deum negat et dissentiens /
 Moysi euuangeliiis uel profetis infelicium, quod non licet, dogmatum /
 sacrilegia persuadit, neque profeta neque apostolus neque /
 angelus, etiamsi sibi nomen praeferat sanctum, sed tamquam /
 anathema a nobis habetur et refuga, sicut scribturn est quia /
 nemo in spiritu sancto dicit anathema Iesu et nemo /
 nisi in spiritu sancto loquitur dominum Iesum; sicut //
 et Iohannes ait: omnis spiritus qui confitetur Christum /
 Iesum in carnem uenisse, de deo est et omnis spiritus /
 qui soluit Iesum, de deo non est et hic est antechristus; /
 sicut et ipse alibi: qui non confitentur Christum /
 Iesum in carne uenisse, hi sunt seductores et antechristi. /
 Sicut et Hiesu Naue profeta domini et dux in Istrahel /
 apparente sibi angelo non solae apparentiae, sed uerborum /
 confessionibus credens exclamauit ad angelum: noster es aut /
 aduersariorum? et ille, ut fides sermonibus illius haberetur, /
 principem se militiae domini esse confessus est et sic factum est, /
 ut Iesus qui nihil aliud extra deum crederet tunc sermonibus /
 angeli loquentis ad se fidem daret, cum esse se ille de militia /
 domini non negasset. Sicut et Iohanni apostolo in apocalypsi, /
 cum loquentem ad se angelum adorare uellet, ostensum est /
 deum non angelos adorandum dicente angelo ad ipsum: ne /
 feceris, Iohannis; conseruus enim tuus sum et fratrum /
 tuorum qui habent testimonium; Iesum deum uero /
 adora! testimonium autem Iesu spiritus est et prophetiae; /
 sicut et Eseias ait: neque nuntius neque angelus, sed /
 ipse dominus ueniet et saluos nos faciet. /*

ARGUMENTACIÓN A FAVOR DE LA LECTURA DE APÓCRIFOS

Introducción a 1.30.11-31.20

Los ejemplos que propone nuestro autor encierran una enseñanza: no hay que creer en el mensaje fiándose por la apariencia del mensajero (ni siquiera siendo ángel), sino que hay que creer el mensaje si éste y el mensajero están de acuerdo con el canon y con la regla de la fe. Del mismo modo, en un escrito sagrado, inspirado, no es garantía de veracidad el que se atribuya su autoría a un personaje de confianza (*quoquam nomine*), ni tampoco el que las palabras recogidas en él (*dictum*) estén puestas en boca de un apóstol, profeta o ángel. Es su contenido, si está de acuerdo con el sentir del canon en su conjunto, y con la regla de la fe, el que lo hace aprobable o rechazable. Concretamente, cualquier escrito en el que se niegue la divinidad de Jesús, atente contra el canon, o se oponga de algún modo a la moral o a la regla de la fe, no puede ser del Espíritu Santo.

478.**qui soluit Iesum**: la expresión es una modificación frecuente de *1Jn.4.3*, en la que la variante textual *soluit* (μη ὁμολογεῖ, [var. λυεῖ], cf. *VetLat 1Jn.4.3*) sustituye a *non confitetur*. Para nuestro autor, “deshacer a Jesús” significa no confesar la encarnación de Cristo. La acción expresada en *soluere* está refrendada por *confiteri* (1.31.1) y *non confiteri* (1.31.4). Los tres verbos conforman la idea común que transmiten las citas *1Jn.4.2-3* y *2Jn.7* (*Tract.1.31.1-5*). Para un estudio sobre la idea de la confesión en los *Tratados*, cf. § 26.

479.**Hiesu Naue**: se refiere a Josué (cf Schepss *Index nominum et rerum s.u. Iesus*). La tradición patristica entiende que este personaje, incluso en su nombre, es anuncio o figura de Jesucristo (cf., por ejemplo, *Zen.Ver.Tract.1.3 Iesus enim naue christi imaginem praeferibat, qui uerus omnium saluator esse cognoscitur et factis et nomine*).

480.**confessionibus**: es un plural generalizador. Josué siempre daba crédito a las palabras de los demás, como puede deducirse de *Jos.5.15 cecidit Iosue pronus in terram et adorans ait*.

481.**noster es aut aduersariorum?**: la cita de Josué forma parte de las reglas de discernimiento de espíritus enseñadas por los padres del desierto, cuya práctica se remonta a Orígenes (*Hom.Num.27.11*, *Hom.Jes.Nau.6.2*). En la *Vida de Antonio* que escribe Atanasio, encontramos reflejada esta práctica dentro de un amplio discurso demonológico, en la escena en que el monje Antonio enseña a sus hermanos cómo distinguir una aparición diabólica (*Athan.V.Anton.43.1-3*).

482.**fides sermonibus illius haberetur**: la expresión *fidem alicui habere / dare*, similar a *honorem alicui habere*, tiene el sentido de atribuir veracidad o verosimilitud a algo o a alguien. Más que “tener confianza”, significa “conceder crédito”. Líneas abajo, encontramos *fidem alicui dare* con el mismo sentido (*Tract.1.31.12*). En este pasaje se otorga crédito a las palabras del ángel. En *Tract.3.52.16* el receptor de la credibilidad es el *Libro Esdras* y en *Tract.3.54.20* son los demonios.

483.**illius**: Prisciliano no usa *suis* (*sermonibus*), ni siquiera *eius*. Quizá se debe a un estadio de la lengua en el que *ille* se configura como el pronombre personal que está en el

origen del pronombre romance de tercera persona (*castell.* él). Otro tanto se puede decir en la expresión, más abajo, *esse se ille*.

484.**Iesus**: se refiere a Josué. El contexto no deja lugar a dudas.

485.**se ille**: la redundancia del sujeto de la frase viene a insistir en la pertenencia del ángel al ejército divino, que es lo que acredita sus palabras delante de Josué, pues éste no confiaba en la sola apariencia angélica.

486.**sicut et Iohanni apostolo ... saluos nos faciet**: a diferencia de Josué, que no se dejó llevar por la majestuosa apariencia del ángel (*cf.* § 481), Juan se ve subyugado por la presencia angélica. El relato participa de rasgos comunes con otras fuentes (*Cypr.Bono.Pat.24.472 In apocalypsi angelus iohanni uolenti adorare se restiti et dicit: uide ne feceris, quia conseruus tuus sum et fratrum tuorum*, *Ambrosiast.Rom.9.5 denique Iohannes apostolus inscius, cum angelum uellet adorare, audit ab eo: ne feceris, quoniam conseruus tuus sum*). También en este punto existía peligro de desviación a la idolatría, como lo muestran las fuentes (*cf.* *Fil.Brix.Diu.Heres.109.27 Neque ergo angelos adorari praecepit alicubi dominus. Praedest.1.39.599 [haeresis Angelicorum] Dicunt enim angelos debere adorari et excoli animo, et ipsis preces effundi, ut ipsi quem sciunt posse plus a se, ipsi faciant uotis hominum et petitionibus subuenire*). No debe adorarse a los ángeles como si fuesen Dios. Por eso nuestro autor aprovecha estas líneas para despejar dudas acerca de su fe en este punto.

487.**qui habent testimonium iesum deum uero adora**: esta cita del *Apocalipsis* (19.10) podría interpretarse de otro modo: *qui habent testimonium Iesum; deum uero adora!* (“que tienen a Jesús como testimonio; ¡adora a Dios en verdad!”). Probablemente, los signos de interpunción (*puncta excellentiae*) que aparecen en el manuscrito hayan colaborado en la lectura por la que se decanta Schepss (*Iesum deum uero adora!*). La condena de quienes niegan la divinidad de Jesús aparece pocas líneas más arriba en los mismos términos: *Iesum deum negat* (*Tract.1.30.16*).

488.**neque nuntius neque angelus, sed ipse dominus ueniet et saluos nos faciet**: aunque Schepss da la referencia *Is.35.4 (VetLat ipse ueniet et saluos faciet nos)*, es más adecuado pensar en *Is.63.9 (VetLat tipo E neque legatus [nuntius tipo C] neque angelus*

[nuntius] *sed ipse* [dominus tipo X] [+ ueniet et] *saluauit eos* [saluabit nos // saluos eos *fecit / faciet* tipo X; gr. οὐ πρέσβυς [var. πολιορκητης.] οὐδὲ ἄγγελος ἀλλ' αὐτὸς κύριος ἔσωσεν αὐτοὺς διὰ τὸ ἀγαπᾶν αὐτοὺς καὶ φεῖδεσθαι αὐτῶν).

1.31.21-32.14

*Si qui autem inflati sunt nihil scientes et extra quattuor euangelia /
quintum aliquod euangelium uel fingunt uel confitentur, /
cur hoc ad nostram, qui talium respuimus infelicitates, profertur /
inuidiam? Hi sunt enim in quibus deus saeculi huius excaecauit /
sensus infidelium, ut non resplendeat in illis /
inluminatio euuangelii gloriae Christi qui est imago /
dei, et ueniat super eum omnis ira domini, qui hoc aut /
scribit in titulis aut confitetur aut credit. Nos autem uenerabilis /
ecclesiae dei per symbolum corpus ingressi indissolubilem /
fidem uno fonte tripertito rigatam in quattuor euangeliorum /
dispositione cognouimus, nullum alium deum esse credentes //
nisi Christum deum dei filium, qui pro nobis crucifixus in /
nomine suo baptismum remissionis ostendit, praedestinans a /
principio saeculi in profetia electos suos, ex quibus Christus /
secundum carnem sicut et generatio domini in euuangelio per /
eos disposita et edicta retinetur, per quos profetans se dominus /
aduentus sui iter praestitit, sicut scribuntur est: effundam /
de spiritu meo super omnem carnem et profetabunt /
filii et filiae eorum et iuuenes eorum uisa uidebunt /
et senes somnia somniabunt, et quidem super seruos /
et ancillas meas effundam de spiritu meo et dabo prodigia /
in caelo susum et signa deorsum; sol conuertetur /
in tenebris et luna in sanguinem, priusquam ueniat /
dies magnus domini; et erit: quicumque inuocauerit /
nomen domini saluus erit.*

SÓLO HAY CUATRO EVANGELIOS. LA PROFECÍA NO TIENE LÍMITE

489.**inflati sunt**: este verbo aparece referido a herejes de cualquier tipo en *Tract.1.23.12* (*unus aduersus alterum inflatus pro alio*).

490.**extra quattuor euangelia quintum aliquod euangelium**: bajo esta afirmación descubrimos dos situaciones diferentes. Por un lado, podemos suponer que la acusación basada en la invención de un quinto evangelio (*fingunt*) debería entenderse en un contexto retórico de blámo. No es infrecuente que los eclesiásticos empleen esta idea como elemento de vituperio contra sus oponentes. Así lo hace Tertuliano quien, para refutar que la revelación en Pablo es más sabia y completa que en Pedro, falsa idea que

se apoyaría en el hecho de que Pedro fue corregido por Pablo (*cf. Hch.15*), argumenta con la mayor, exigiéndoles a los valentinianos, para demostrar la veracidad de semejante afirmación, que demuestren que Pablo habría introducido un nuevo Evangelio (*alia euangelii forma*), distinto del de los apóstoles:

Tert.*Praescr.*23.13

Tamen doceant ex eo quod allegant petrum a paulo reprehensum aliam euangelii formam a paulo superductam citra eam quam praemiserat petrus et ceteri.

La intención de Tertuliano en este pasaje es dejar sin palabras a los valentinianos con la fuerza del siguiente argumento: la pretensión de inventar un evangelio resulta absurda para todos los contendientes, tanto heterodoxos como fieles a la Católica.

Añádase que *fingere* puede tener el sentido de “componer materialmente”, “redactar” o, trasladado al ámbito abstracto, “inventar”, “imaginar”. En nuestro texto, es más probable que el autor se esté refiriendo al sentido material. Sea como sea, el verbo recuerda las costumbres de los gnósticos cuando modificaban, no sólo el sentido de las Escrituras, sino también la materialidad de las mismas.

Aún más grave puede parecer el hecho de dar crédito (*confitentur*) a un quinto evangelio. Semejante asunto era también utilizado como arma arrojadiza en las polémicas que nos han transmitido las fuentes. En su enfrentamiento con Agustín, Juliano desautoriza implícitamente un testimonio de Jerónimo mediante la denuncia de que el jerosolomitano estaba citando el *Evangelio de los Hebreos*, argumento que obliga a Agustín a buscar otras fuentes en su debate (*cf. Aug.Contr.Iul.4*). Ireneo defiende el número de cuatro evangelios y denuncia la vanidad, ignorancia y atrevimiento de quienes modifican el Evangelio (sus contenidos y su mensaje), como es el caso –de nuevo– de los valentinianos, quienes recurren a un quinto evangelio, paradójicamente llamado *Evangelio de la Verdad*, para completar las insuficientes enseñanzas de los evangelios canónicos (*Iren.Adu.Haer.3.11.8-9*).

Parece, pues, que nuestro autor, sirviéndose de un recurso manido contra quienes, de una u otra manera, manipulan las Escrituras con intención de modificar o de interpretar torcidamente los contenidos de la fe, sale al paso, indirectamente, de una acusación real acerca de la lectura de apócrifos que su secta practica. Esta costumbre constituye el tema fundamental del *Tratado* tercero, en el que nuestro autor defiende, bajo ciertas condiciones, el acceso a escritos no canónicos. El tema de los apócrifos ha aparecido en pasajes anteriores (*Tract.1.22.10-12 [cf. § 381]*, *23.11 [cf. § 392]*, *27.10 [cf. § 439]*), si bien no en el marco de una acusación tan clara como la que nos ocupa,

sino, quizá, adelantando su respuesta, pues allí nuestro autor denunciaba de modo directo la manipulación que hacen los herejes tanto de los escritos apócrifos como de los canónicos, y defendía la libertad del espíritu divino para servirse de cualquier mediación profética, argumentos ambos que sustentan la defensa en el tercer *Tratado*. Sin embargo, en él no aparece nada semejante a lo del quinto evangelio de nuestro pasaje, lo cual refuerza el corte retórico de una acusación que no debe ser tomada *stricto sensu* hasta el punto de pensar que los de Prisciliano pusieran en entredicho de alguna manera el canon.

Ahora bien, para valorar nuestro texto lo más ajustadamente posible, debe tenerse en cuenta también que las referencias a evangelios apócrifos en los textos de los eclesiásticos –como hemos visto en Jerónimo (*C.Pelag.*3.2.1)– no era una práctica insólita. Véanse, relativas al *Euangelio de los Hebreos*, las referencias que dan, entre otros, Orígenes (*Comm.Ioh.*2.12.87, *Hom.Jer.*15.4) y Eusebio de Cesarea (*Hist.Eccl.*3.39, 4.22).

491.**ad nostram ... profertur inuidiam**: la expresión es propia de contextos retóricos o judiciales (Marc.Faust.Conf.2.42 *ne hoc ad inuidiam sine rei probatione referre uideamur, causam ut possumus explicamus*; Schol.Gron.Mil.443.21s. *ad inuidiam Milonis cadauer [Clodii] iacuit*, Tac.Ann.2.37.4 *nec ad inuidiam ista, sed conciliandae misericordiae refero*). *Inuidia* puede ir acompañado de un genitivo objetivo que indica quién sufre el odio o la animadversión (cf. Cic.Verr.1.1.1 *ad inuidiam uestri ordinis infamiamque iudiciorum sedandam*, Mil.91 *in hac Milonis siue inuidia siue fortuna*). A veces en lugar de genitivo objetivo se añade un posesivo para indicar el objeto del sustantivo deverbativo (Cic.Mil.40 *magnum Miloni fuit conficere illam pestem nulla sua inuidia, M. uero Antoni maxima gloria!*, Mil.98 *cum omnes a meis inimicis faces inuidiae meae subiciantur*; cf. un comportamiento similar en Priscill.Tract.7.84.20 *quid respondeam in accusatione mea* [cf. Habac.2.1 Sabat. *ad correptionem meam*, gr. ἐπὶ τὸν ἑλεγχόν μου]). La singularidad de nuestro texto reside en que *nostram* sustituye al pronombre personal *nostrum*, como se deduce de la anómala concordancia *nostram qui ... respuimus* (cf. Greg.Ilib.Tract.2.11 *tertia saluatoris et nostra, qui filii futuri eramus*). Para el uso de posesivos con significado objetivo, en lugar de pronombres personales cf. Bassols 1987[I]: 193).

492.**uno fonte tripertito**: la imagen de la fuente (*cf.* también 1.5.10 *tripertito ecclesiae fonte*, § 79) como expresión de la Trinidad, tiene en nuestro autor una formulación peculiar, en la que la idea de pluralidad queda indisolublemente vinculada a la unidad, hasta el punto de que la perspectiva de la unidad supera con mucho a la eventual pluralidad. No sucede así en otros autores consultados, en los que la pluralidad, siempre en íntima vinculación con la unidad, se expresa de modo más definido con el empleo de otros sustantivos en plural, que contrastan con *fons* en singular (Orig.*Hom.Num.*12.1 *Sed horum puteorum unus est fons; una enim substantia est et natura Trinitatis*, Aug.*Fid.Symb.*9.17 *ex uno fonte tria pocula inpleantur, posse dici tria pocula, tres autem aquas non posse dici, sed omnino unam aquam*), o bien directamente con el plural de *fons* (Hier.*Am.*2.4 *hic fons de uno fonte procedens, triplici unione decurrit, quos fontes patris et filii et spiritus sancti in cerui sitientis modum psalmista suspirat*, Psalm.*Neoph.*31 *ex quibus manifestissime conprobatur, tres ecclesiae fontes trinitatis esse mysterium*, Opt.*Mil.Parm.*5.3.7 *de aqua sancta [sc. lauacro] quae de trium nominum fontibus inundat*).

493.**credentes ... sui iter praestitit**: está explicando *indissolubilem fidem uno fonte tripertito rigatam*.

494.**Christum deum dei filium**: aunque el número de apariciones de esta palabra es cuantioso y su clasificación resulta complicada, interesa sobremanera acercarse a los valores que el vocablo *Christus* presenta en los *Tratados*. Nos limitaremos a clasificar la palabra atendiendo a los contextos inmediatos en los que se encuentra. En una primera fase de nuestro estudio se exponen los valores que presentan algunas fórmulas significativas en las que se inserta *Christus*; la segunda parte se dedica a la agrupación por campos semánticos de todas las referencias, incluidas las que aparecen en las fórmulas mencionadas.

1. Cristo en carne. El objetivo de la encarnación para Prisciliano es soteriológico: Cristo viene en carne (al mundo, dice Pablo en la cita original de *1Tim.*1.15) para salvar a los pecadores y restituir –añade nuestro autor– a los redimidos para los designios de la vida eterna (*Tract.*1.7.18).

En otros lugares modifica citas de las epístolas joánicas para insistir en la importancia de creer en la realidad de Cristo en carne. Como hemos dicho, en todos los casos las referencias son tomadas de las epístolas de Juan (1.7.20 [*1Jn.*2.22], 1.21.22

[1Jn.2.22], 1.31.1 [1Jn.4.2], 1.31.4 [2Jn.1.7]). Estas modificaciones son exclusivas del primer *Tratado*; así se comprueba cuando cita de nuevo 1Jn.4.2 y 2Jn.1.7 en el *Tratado* tercero (3.51.27-29), donde las citas joánicas son presentadas sin la referencia a la encarnación con la que aparecen en este primero.

Interesa destacar un pasaje donde el autor se refiere a Cristo humanado sin la perspectiva directamente salvífica y emplea otra fórmula, al margen, según parece, de ecos escriturísticos: *Christus apparet deus* (el verbo como tmesis del concepto *Christus Deus*; 1.21.12). Cristo-según-la-carne procede de los predestinados por él en el Antiguo Testamento (generación de Cristo en 1.32.3). El acontecimiento histórico de la encarnación tiene su antecedente en la generación profética de Cristo, de la que el Antiguo Testamento deja constancia, y conlleva un provecho tipológico para la generación de los cristianos, llamados al honor de la profecía.

Otras dos ocurrencias, ya en el *Tratado* sexto, se refieren también a Cristo humanado; en ellas el modo de expresarse del autor deja traslucir que la perspectiva de la divinidad no usurpa espacio a la humanidad en su pensamiento cristológico. En ambos casos el contexto es el hombre: Cristo en carne es el hombre perfecto, paradigma de la relación cuerpo-espíritu que existe entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento (6.72.11). En este mismo pasaje aparece la expresión *caro Christi* con la que se identifica la naturaleza del cuerpo del hombre, que se hace carne de Cristo al asumir la suerte (*consors*) de su cuerpo virginal (6.73.13).

La expresión *venire in carne* no indica una acción reservada exclusivamente para Cristo, sino que es una realidad atribuible a cualquier hombre. Esto se comprueba cuando nuestro autor la emplea para referirse al nacimiento de Moisés (*Tract.5.62.18*). Dicha costumbre formal no es exclusiva de nuestro autor (*cf.* Beda *Gen.Isaac.3.14*, *Sam.1.3*; otra alternativa a esta expresión, *nasci in carne*, nos la ofrece también Beda en *Marc.3.9* y en *Retract.3*; Orígenes es más concreto, al afirmar que es el alma la que viene a la carne: *quaecumque anima in carne nascitur* [*Hom.Leu.8.3*]).

2. Cristo Jesús. La expresión *per Iesum Christum* aparece como coda litúrgica que cierra el *Tratado* séptimo (7.85.16). Vinculado a la fórmula *Christus Iesus* se nos presenta el tema de la unidad. Por una parte, la unidad de los cristianos (*uniti in fide*), quienes cuentan, para el camino de la fe, con un solo bautismo y un solo Cristo Jesús (1.7.16s.). Éste no sólo es la única ayuda, sino que constituye también la unidad de los cristianos, sin distinción de sexos (*cf.* *Gal.3.28* en *Tract.1.28.14*). En él se aglutinan, como en uno solo, los testimonios celestes del comma joánico, denominados Padre,

Verbo y Espíritu (1.6.9). La peculiar y heterodoxa concepción unitaria de Dios en nuestro autor le lleva a convertir ciertas afirmaciones paulinas en declaraciones de fe teñidas de modalismo, en las que se perfila el esquema Dios padre - señor Jesucristo como la estructura que define el misterio del dios cristiano que salva al hombre con su venida en carne y que deja en segundo plano la realidad trinitaria, desvirtuada la distinción de personas (cf. 1.7.6 y 2.36.16). *Dominus Iesus Christus* es fórmula tomada de san Pablo que aparece en relación con la paz y la vida eterna (1.10.8) y con la gracia (1.14.2, 1.15.2). *Iesus Christus* es nombre dado bajo el cielo, el único que puede salvar (1.29.12), vinculado a la crucifixión (1.22.4, 6.72.26) e inserto en la nueva pascua en la que se inmola el verdadero cordero incontaminado e inmaculado (1.16.5). Esta fórmula aparece también para designar al Jesús que ha venido en la carne sin que por ello se pierda la conciencia divina de su misterio (3.44.10).

3. Dios Cristo Jesús. La expresión *Christus Iesus* le resulta a nuestro autor particularmente querida para definir lo que es Dios, en contraste con las diversas formas de idolatría: *deum ... esse quod Christus Iesus est* (1.13.17). El pasaje que acabamos de citar aparece en un contexto en el que Prisciliano afirma que la exégesis permite identificar lo visible de la escritura con lo invisible de su sentido: en este caso se establece una analogía en cuanto a la letra de la Escritura y a su sentido en dos parejas: fiera = diablo; Cristo Jesús = Dios. Más abajo leemos que Dios no son los astros, sino que es Cristo Jesús (1.16.20). Esta relación Dios = Cristo Jesús vuelve a aparecer cuando nuestro autor insiste en que la Escritura, si bien manifiesta el poder del diablo mediante la descripción del Leviatán en Job, con más intensidad aún manifiesta la omnipotencia de Dios en la descripción de Cristo Jesús tomada de pasajes apocalípticos (1.25.13). De nuevo aparece el esquema Dios = Cristo Jesús cuando nuestro autor censura la confusión de los ángeles con Dios (1.29.15).

4. Cristo Dios Hijo de Dios. Otra de las expresiones características del acervo de los *Tratados*, concretamente de los tres primeros, es la que es motivo de este comentario: *Christus deus dei filius*. No muy frecuente en la literatura cristiana, aparece ya en los *testimonia* norteafricanos (Cypr.*Quir.*2.6). Nuestro autor parece emplearla como fórmula solemne para resaltar la divinidad en contextos en los que habla de la pasión de Cristo (1.22.1, 1.32.1). En los *Tratados* segundo y tercero forma parte de breves profesiones de fe (2.39.13-16 *nobis enim Christus deus dei filius passus in carnem secundum fidem symboli baptizatis et electis ad sacerdotium in nomine patris et fili et spiritus sancti tota fides, tota uita, tota ueneratio est*; 3.49.4-7 *symbolum opus*

domini est in nomine patris et fili et spiritus sancti, fides unius dei, ex quo Christus deus dei filius saluator natus in carne passus resurrexit propter hominis amorem). También en el segundo *Tratado* le conviene al autor la solemnidad de esta fórmula para considerar la validez de ciertas escrituras no canónicas “presentadas bajo la autoridad de cualquier apóstol, profeta u obispo” (2.41.25). Destaquemos, por último, que la fórmula aparece vinculada a *uerum patrem*, en un pasaje (*Tract.1.16.28*) que podría interpretarse como una crítica velada a los partidarios del Logos (*cf.* § 276 *uerum patrem*).

5. Cristo y la instrucción en la fe. El tema del aprendizaje de la fe es de vital importancia para el cristiano. Nuestro autor nos ha dejado pocos, pero interesantes pasajes donde sale a la luz su pensamiento al respecto. Tras abrazar la fe, el único objeto de estudio debe ser Cristo; las filosofías mundanas, dice con san Pablo, no deben dejar huella en el cristiano (*Col.2.8* en *Tract.1.16.6 nemo nos depraedatur secundum philosophiam mundi et non secundum Christum*). Por ello la enseñanza de Cristo debe abarcar toda la vida del creyente (1.8.18 *totum Christi dei teneat disciplina*). La mencionada *Christi dei disciplina* se presenta para el seguidor de la comunidad priscilianista como única alternativa a la metamorfosis bestial en la que otros han caído (*cf.* § 160). Preciso es hacer notar que esta disciplina está relacionada con el adecuado estudio de la Escritura, imprescindible tarea en la que debe ejercitarse constantemente el cristiano que progresa, según nuestro autor. En este sentido, Cristo enseña como Dios y desvela el sentido de la Escritura en el interior del hombre (1.9.27 *habentes Christum deum in sensu demonstratorem*). Resulta significativo que, si bien estos textos nos presentan a Cristo como el objeto de la enseñanza y como maestro divino, sin embargo, salvo referencias a los profetas y los apóstoles, Prisciliano no habla de quienes han sido sus humanos maestros en la fe (descartamos, por su valor retórico, la concesiva “lo nuestro es aprender de vosotros” en 1.6.11). Por ello, la expresión *initiati in Christo* (1.13.14), sin agente explícito, resulta fría cuando lo que pretende es ofrecer un perfil humilde del autor, que se presenta como un continuo iniciado en la fe. La misma sensación produce otro pasaje en el que Prisciliano manifiesta su aprendizaje en Cristo en tales términos que parece autodidacta (1.19. 20 *non ita ... didicimus Christum, sed in illo edocti*).

A continuación clasificaremos los lugares en que aparece Christus agrupados por campos semánticos, según la información que nos ofrece el sintagma en el que aparecen insertas.

1. Divinidad. El testimonio de Dios Cristo se encuentra en la Escritura, en los apóstoles (Nuevo Testamento) y en los profetas (Antiguo Testamento) (3.51.19). Este testimonio es tan evidente que no es posible al creyente confundir a Dios con otras realidades visibles y poner su fe en otra cosa que no sea Cristo Jesús, pues Dios es lo que es Cristo Jesús (1.13.17). Para algunos Júpiter es su dios; en cambio para Prisciliano dios es Cristo Jesús (1.16.20). La divinidad de Cristo Jesús se manifiesta en su poder sobre todo lo creado, en su poder para salvar o condenar (1.25.13). La Escritura da testimonio de Dios Cristo, profetizado incluso por idólatras y demonios (1.27.12). No hay otro nombre dado a los hombres para su salvación sino el de Cristo Jesús. Por ello ni siquiera los ángeles son dios; sólo es Dios Cristo Jesús, cuyo poder está por encima de los ángeles (1.29.15).

2. Cristo en su período histórico. Encarnación. La palabra *Christus* es sujeto también de los acontecimientos históricos de la vida de Jesús, reflejados de modo general con expresiones como *Christus secundum carnem* (1.32.3) y *Christus in carne* (6.72.11). Para algún estudioso de la Escritura los anatemas joánicos lanzados contra quienes niegan a Jesucristo venido en carne (*1Jn.4.2*, *2Jn.7*) no le parecen referidos al acontecimiento de la encarnación tanto como a la persona de Jesucristo (cf. Iglesias 2003: 943 n. 2). Nuestro autor hace suyos dichos anatemas de Juan en distintos lugares del primer *Tratado*, en los que interesa destacar las fórmulas empleadas: *Christus uenit in carne* (1.7.18) y *Iesus Christus in carne(m) venit* (1.7.20, 1.21.22). Anatemas que aparecen *ex abrupto* y de modo tan reiterado que parece como si nuestro autor estuviera defendiéndose de alguna acusación de heterodoxia al respecto. Es oportuno, por ello, dirigir la atención a la idea que nuestro autor tiene acerca del misterio de Cristo en carne. Sin embargo, salvo expresiones como *fissuras plagarum manum mearum* (1.22.7, cf. § 378) y la referencia al episodio del incrédulo Tomás en el tercer *Tratado* (3.44.13-15 *ille qui deum Christum post passionis insignia cum putatur temptasse plus credidit, ille qui uinculorum pressa uestigia et diuinae crucis laudes et uidit et tetigit*), que pretenden mostrar, a base de oscuras fórmulas la fe de nuestro autor en la muerte de Cristo en la cruz mediante los signos de su pasión exhibidos en la resurrección, no hemos logrado desvelar el pensamiento de Prisciliano en este tema. Ciertamente parece como si se dejara entrever que la carne de Cristo fuera especial, distinta a la del resto de los seres humanos. Por ello algunos autores entienden que su pensamiento resultaba sospechoso de docetismo (Chadwick 1978: 83, 127), aunque también puede ser una pantalla tras la que ocultar su perspectiva modalista.

3. Nacimiento. El nacimiento en carne aparece vinculado a la pasión y a la resurrección (3.49.4 [*deus*] *ex quo Christus deus dei filius saluator natus in carne passus resurrexit*). Se produce por mediación de una virgen (10.11.25 *nato per uirginem Christo*; para la expresión cf. también 2.36.17 *natum ex Maria uirgine ex spiritu sancto*).

4. La pasión es el acontecimiento al que más aluden los *Tratados*. Encontramos *Christus* vinculado a la fe que le profesa el apóstol, sustentada en los signos de la pasión (3.44.13s. *ille qui deum Christum post passionis insignia cum putatur temptasse plus credidit*), a la nueva pascua de los cristianos (4.59.22, 6.69.6 *pascha nostrum immolatus est Christus*, 6.71.17 *occidi agnum ... loquens Christum hoc que pascha domini*, 6.71.18 *hocque pascha domini, illud Christi inmolatio nuncupetur*, 6.72.26 *ascendens pro nobis in patibulum Christus offertur illudque pascha domini, hoc nostrum*, 6.73.15 *sicut in crucem Christi uelut agnus perfectus masculus immaculatus ... moriatur*), a la perspectiva del Cristo preexistente inmortal (6.71.2 *Christo pro nobis ex immortalitate moriente*, eco formal de Hil.*Trin.*1.13). Para nuestro autor, el suceso victorioso de la pasión de Cristo Dios que relatan los textos del Nuevo Testamento, con palabras de Pablo (*Rom.*15.4), “ha sido escrito para nuestra propia enseñanza” (10.92.13 *Christus deus in passionem suam uicit*), pero también es una realidad que tiene eficacia salvadora (10.102.6 *Christi passione saluatis*).

5. Elementos que lo “componen”. Abandonada la perspectiva temporal de la encarnación, abordamos los lugares donde se nos da noticia de sus diversos componentes. *Christus* es una realidad divina dotada de substancia indivisible y de grandeza venerable (3.49.10 *unum se credi uoluit non diuisum*; 1.5.9 *unitam in dei uirtute substantiam et magnitudinem Christi tripertito ecclesiae fonte uenerabilem*). Dios Cristo posee naturaleza divina (10.93.3 *totum se diuinae unde profectus est naturae e deo Christo ... reddat*). Dicha naturaleza no está sometida a la servidumbre del número (6.79.5 *innumerabilis Christi natura*). La carne de Cristo –quizá no en todo igual a la carne de los demás hombres– está unida a un cuerpo virginal en *consortium* (6.73.13 *caro Christi consors uirginalis corporis facta*; cf. Tert.*Resurr.*7 *caro, dum ministra et famula animae deputatur, consors et coheres inuenitur*; Orig.*Hom.Num.*18.4 *Non enim sola anima, sed et caro, quae aliquando fuerat inimica, per oboedientiam spiritus consors futurae hereditatis existet*). La sangre de Cristo da testimonio para la liberación del hombre (6.80.24 *praetiosi sanguinis testimonio absoluamur in Christo*). Es el paradigma del varón perfecto, relacionado por nuestro autor con la virginidad

(Ef.4.12-13 en *Tract.1.17.23-25 in ... agnitionem filii dei in uirum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi*). Cristo en carne es el hombre perfecto, paradigma de la relación cuerpo-espíritu que existe entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento (6.72.11 *in utrisque testamentis corpore et spiritu, sicut fuit Christus in carne, uelut in duobus perfectus homo quaeritur*). El cuerpo victorioso del cristiano es imagen del cuerpo de Cristo (6.79.28 *corpus non appelletur iam terra saeculi sed domus dei nec fornicationis habitaculum sed imago corporis Christi*). Cristo y el hombre participan al alimón de la experiencia de la alegría (10.11.7 [*Sicima*] *cuius diuisio gaudium hominis et Christi est*).

6. Títulos. Los *Tratados* presentan numerosos títulos relativos al misterio de Dios, Cristo, Jesús. Nos centraremos exclusivamente en los directamente relacionados con el vocablo *Christus*. El propio *Christus* es el título de Dios y ningún otro nombre o potestad debe ser así llamado (5.66.20 *Christum nulli nomini uel potestati parte concessa unum deum crederet*). Quizá porque sólo Cristo es para Prisciliano imagen de Dios (1.31.26 *Christi qui est imago dei*). A su vez, Cristo Jesús es el nombre de cuyo poderío emana el poder de otros nombres como *Iesus, dominus deus, verbum dei, Inmanuel* (1.27.15-26). Cristo Jesús es el nombre dado a los hombres para su salvación (1.29.12 *non est aliud nomen praeter Christum Iesum sub caelo datum hominibus, in quo oporteat saluos fieri*). Otros títulos vinculados directamente con *Christus* son el de cordero (1.16.5 *agni incontaminati et immaculati Iesu Christi*, 6.73.15 *sicut in crucem Christi uelut agnus perfectus masculus immaculatus*), fuerza y sabiduría de Dios (1Co.1.24 en *Tract.1.28.19 Christus dei uirtus et dei sapientia*). El título que más se repite es el de hijo de Dios (1.6.21, *dicente Petro: tu es Christus, filius dei uiui*, 1.6.26 *daemoniaca confessio dicens: tu es Christus filius dei*, 1.16.28 *nescientes uerum patrem et Christum deum dei filium*, 1.22.1 *Christum Iesum deum dei filium*, 1.32.1, 2.39.13, 2.41.25 *Christus deus dei filius*, 3.49.4 *Christus deus dei filius saluator*). De modo indirecto, Cristo es llamado luz (1.8.21, 10.98.22 *luci et tenebris, Christo et Beliae*). Él es también todo origen de todo (6.71.21 *origo omnium totus*), fórmula tautológica inspirada en un texto de Hilario; obsérvese que el pictaviense no se la atribuye a Cristo, sino al Padre por medio de Cristo (Hil. *Trin.2.6 Pater est ex quo omne quod est constitit. Ipse in Christo et per Christum origo omnium*). Otros títulos vinculados a *Christus* que podemos encontrar en los *Tratados* son el de *auctor*, que puede entenderse como creador o como padre creador (11.13.5 *Christo in te [sc. Patrem Omnipotentem] auctore*), piedra y hombre entre los hombres (1.24.12-13 *unicornis est deus, nobis petra*

Christus, nobis lapis angularis Iesus, nobis hominum homo Christus). En el pasaje que acabamos de presentar, se observa la preeminencia de Cristo en el esquema Dios - Cristo - Jesús, dado que *Christus* es la única de las tres palabras que aparece repetida, para indicar que es el paradigma de los hombres. También es primicia de todo (6.77.21 *primitiae omnium Christus*) y principio, título éste vinculado también, igual que el de *auctor*, con cierta idea de la paternidad (1.16.11 *deum Christum ... esse principium; cf. si principium quaeritur, pater dicitur* [6.75.5]; *Christum omnium scimus esse principium* [7.82.17s.], *tu Pater principium archangelorum* [11.14.11]).

Christus aparece también ligado al título de salvador (3.49.4 [*deus*] *ex quo Christus deus dei filius saluator natus in carne passus resurrexit*, 10.97.9 *libera saluati in Christo hominis uoce*, 10.11.23 *opus dei saluantis in Christo et sanctificati hominis iter monstrat*), y es identificado con la descendencia de Abraham (2.37.27 *semini tuo quod est Christus*), y con el enigmático término de ‘palabra’ (6.75.5 *si sermo: unus est Christus*).

Como adjetivos que podrían considerarse títulos que definen *Christus*, aparece *venerabilis* (2.37.24). Otros denominativos como *vivere, vita, fides* recuerdan a Pablo, pero son de fábrica prisciliana (1.15.26 *nobis autem uiuere Christus est, uita Christus est, fides Christus est*).

6. Materia de la Escritura. En otro orden de cosas, el vocablo *Christus* aparece relacionado con la materia de la que hablan las Escrituras, tanto las canónicas como las apócrifas (3.55.14 *ea quae de Christo scripta sunt*, 3.56.1 *scribta uel dicta de Christo*).

7. Actitudes humanas. También vinculadas a esta palabra encontramos diversas actitudes humanas, tanto positivas como negativas. Clasificamos como positivas: amar (3.56.26 *qui non amat Christum anathema maranata*), anunciar y profetizar (3.55.3 *ab omnibus profetatus est Christus*), aprender (1.19.20 *non ita ... didicimus Christum, sed in illo edocti*, 1.22.4 *aliut scire testatur nisi Iesum Christum et hunc crucifixum*), confesar (1.31.1 *omnis spiritus qui confitetur Christum Iesum in carnem uenisse*, 1.31.4 *qui non confitentur Christum Iesum in carne uenisse*, 2.42.4 *omnis spiritus qui confitetur Christum de deo est*, 3.51.29 *omnem spiritum qui confitetur Christum Iesum de deo esse*, 5.66.25 *omnis lingua confiteatur quoniam dominus Iesus Christus in gloriam dei patris*), confiar (10.99.12 *hinc fides Christi, inde saeculi perfidia persuadit*), conformarse (5.64.25 *secundum philosophiam mundi huius et non secundum Christum*), creer y estudiar (1.4.10 *fides Christi et eruditio credendi*), deleitarse (3.53.23 *quis enim non delectetur Christum*), enseñar (1.3.11s. *cuncta docmata quae contra*

Christum uideantur esse damnata sint et probata quae pro Christo), preocuparse (3.55.20 *maior cura pro Christo est*), seguimiento (10.98.17 *terrena despiciens sequens Christum in caelestes se glorias consecraret*).

Dentro de las actitudes positivas, podemos establecer un apartado especial, en el que presentamos las actitudes vinculadas no sólo con *Christus* sino con *Deus Christus*: creer en él como dios, como único dios (1.23.16 *catolico et deo Christo credenti ore*, 1.32.1 *aliud deum esse credentes nisi Christum deum dei filium qui pro nobis crucifixus in nomine suo baptismum remissionis ostendit*, 3.55.22 *qui deum Christum credimus plenitudo fidei*, 3.56.14 *omnesque se Christum deum credere et Christianos esse*, 5.66.20 *qui omnia in omnibus agnosceret, Christum nulli nomini uel potestati parte concessa unum deum crederet*), creer en él como dios y profetizar (1.33.5 *qui deo Christo crederet profetandi de deo desperationem*), predicar y profetizar a Dios Cristo (1.30.13 *si Christum deum profetat aut praedicat*, 3.51.19 *si quod dei Christi est, in his inuenio qui deum praedicant* [sc. apostoles], *in his inuenio qui profetant* [sc. prophetas]), profetizar a Dios Cristo (1.27.12 *in huiusmodi ad dei Christi testimonium profetarunt*, 2.41.25 *quae Christum deum dei filium profetant*), ser deudor y dar testimonio de Dios Cristo (10.93.3 *totum se diuinae unde profectus est naturae e deo Christo, cuius similiter debitor et imagini testis est, reddat*), servir a Dios Cristo (7.82.16 *deo Christo seruire*), y venerar a Cristo Dios (2.39.13 *Christus deus dei filius passus in carnem secundum fidem symboli baptizatis et electis ad sacerdotium in nomine patris et fili et spiritus sancti tota fides, tota uita, tota ueneratio est*).

En el ámbito de las actitudes negativas vinculadas a *Christus* se encuentran: condenar o repudiar (3.56.16 *repudianda fides Christi est*), tener enemistad (10.94.14 *quidquid amicum saeculo est Christo inuenitur inimicum*). Y relacionadas con *Deus Christus*: luchar en contra (2.35.27 *quae contra Christi dei fidem pugnant*), y no conocer o negar (1.16.28 *nescientes uerum patrem et Christum deum dei filium*, 1.22.1 *anathema sit qui negat Christum Iesum deum dei filium crucifixum*).

8. Pertenencia. Un significativo número de ocurrencias podríamos encuadrarlo dentro del terreno de la pertenencia del cristiano a Cristo, que abarca todo lo relativo a la vida de los *Christi homines* (1.6.17). A este respecto el pensamiento de nuestro autor se nutre de la frase paulina: “todo es vuestro, vosotros de Cristo y Cristo de Dios” (1Co.3.22-23 en *Tract.*1.30.10, 4.58.5 y 10.93.9). Esta pertenencia aparece expresada también mediante citas como *omnis uiri caput Christus, Christi autem caput deus* (1Co.11.3 en *Tract.*6.79.17) o como *omnes enim corpus Christi sumus et membra ex*

parte (1Co.6.15 en *Tract.7.83.11*). Líneas abajo presentaremos otras ocurrencias en las que aparece la idea del cuerpo de Cristo. Por último haremos hincapié en la fórmula *in Christo Iesu* (1.6.9, 1.10.8, 1.28.24, 6.76.10, 6.80.26).

El recorrido de los *Tratados* de la mano del vocablo *Christus* nos permite reconstruir el itinerario de la fe según la concibe Prisciliano: quienes llegan a la fe (2.36.12 *qui ad Christi fidem ... uenissent*) reciben una catequesis que, por motivos retóricos, es representada en el texto con acciones que recuerdan los ritos de las religiones místicas o paganas (1.13.14 *sicut initiati in Christo*). Acabado este proceso, el convertido (10.93.13 *conuersus ad fidem Christi*) recibe el bautismo y es revestido de Cristo (*baptizari in Christo Christum induere* 1.5.2, 1.7.13, 2.34.16, 5.64.21, 7.83.15, 10.97.15). Mediante el bautismo el creyente muere a su antigua vida, sepultado con Cristo (*Col.2.12* y *Rom.6.4* en *Tract.6.73.19 confirmatus ad fidem et consepultus Christo in baptismum per mortem*), y, vencido el primer nacimiento (cf. *Tract.6.77.24*) se restaura en él el nacimiento de Cristo (7.82.17 *Christi in nos natiuitate reparata*; cf. 1.26.22 *reparatione baptismatis diem nostrae natiuitatis euicit*, 6.78.3 *repudiato mundo diuina in deum natiuitate reparamur*, 2.34.20 *uiui lauacri regeneratione reparati*). Por este nuevo nacimiento el creyente llega a ser hijo de Dios y coheredero de Cristo (7.85.4 *fili dei et coheredes Christi*), de suerte que se hace potencial acreedor de merecer la corona de una vida dedicada a Cristo (10.95.21 *dedicatae in Christo conuersationis*) teniendo a Cristo como maestro de su forma de vida y de su vida toda (3.44.10 *Christi Iesu magistri nostrae conuersationis et uitae*).

Otro aspecto de la pertenencia es la participación del cristiano en el misterio de la cruz. Nuestro autor declara con san Pablo *Christo adfixus sum cruci* (*Gal.2.19* en *Tract.6.73.17*) para significar la tarea de matar la condición de pecado que actúa en la naturaleza del cuerpo; cuando el creyente se ofrece a Dios en holocausto conoce que su pascua es Cristo inmolado (6.74.1 *eo quod patiebatur pascha suum Christum inmolatum esse cognoscit*). Para Prisciliano la pascua del Señor y “nuestra pascua” consiste en una mutua pertenencia entre Cristo y el hombre (6.79.8s. *pascha domini et pascha nostrum hoc est Christus in homine et homo inueniatur in christo*). Una última característica de esta pertenencia vinculada a *Christus* consiste en la marca que el creyente se pone – según nuestro autor– para la gloria de la cruz de Cristo (6.79.24 *consignantibus nobis in gloriam crucis Christi*), a fin de que su cuerpo no sea llamado ya casa del mundo sino habitáculo de Dios.

9. Inhabitación. Precisamente uno de los aspectos más queridos para nuestro autor en este terreno de la pertenencia es la inhabitación, de la que los *Tratados* ofrecen abundantes ocurrencias vinculadas a *Christus*. El punto de partida del concepto de inhabitación probablemente se asienta en la encarnación de Cristo (1.21.12 *in qua* [sc. *caro*] *Christus apparens deus*). *Apparens in carne* es empleado por nuestro autor para referirse a la encarnación que recuerda el *in terra uisus est* de Baruc 3.38. Al igual que Cristo Dios se manifiesta en la carne, de modo análogo se produce la inhabitación de Dios Cristo en el hombre. La inhabitación se presenta, por tanto, como consecuencia de la encarnación y ligada a la divinidad. Otro de los pilares sobre los que se asienta el tema de la presencia de Cristo en el hombre es el pensamiento de san Pablo. Nuestro autor lo hace suyo en significativos pasajes: (*homo*) *Christi dei templum et legis testamentum et saluatoris dignum inuenietur habitaculum dicente Paulo: templum dei estis et deus habitat in uobis, et alibi: scitote quia, si quis uiolauerit templum dei quod estis uos, disperdet illum deus* (7.83.3-7, cf. 1Co.3.16-17); *uiuit in me Christus* (6.73.18; cf. Gal.2.20). Restan otros lugares en los que *Christus* aparece ligado a la inhabitación; los presentamos a continuación: *tabernaculum Christi dei et templum quod est in nobis* (1.24.9), *non fornicationis habitaculum sed imago corporis Christi* (6.79.28), *hominem Christi agnoscamus habitaculum* (7.82.18), (*corpus*) *dignum tabernaculis Christi et gloriis futurae resurrectionis habeatur* (10.12.2).

10. Cuerpo y obra. La inhabitación como modo de pertenencia del cristiano a Cristo nos lleva a la concepción de la Iglesia como cuerpo de Cristo al que pertenece el creyente (4.60.14 *in conpaginationem corporis Christi*, 7.83.11 *omnes enim corpus Christi sumus et membra ex parte*, 1.17.22 *in aedificationem corporis Christi*). En el seno de este cuerpo, el cristiano ha de trabajar y colaborar en la obra salvadora de Cristo (6.79.3 *imitantes opus Christi*, 5.64.15 *homini laboranti in opus Christi*, 5.67.19 *qui ... haec in operibus agit Christi*). Una de las tareas que se especifican en los *Tratados* es la reforma personal: *reformans in se ecclesiam domini per fidem Christi* (5.68.2).

11. Los dones. El vocablo *Christus* nos permite también acercarnos a los dones que Cristo concede al cristiano, lo que la teología llama gracia, que, para Prisciliano, libera del lastre corporal (1.14.2, 1.15.2 *per gratiam domini Iesu Christi absolutis a corpore mortis huius*). Otros dones vinculados con *Christus* son enumerados a continuación: caridad y paz (2.35.7), participación en la herencia de Cristo (7.85.2-4), descanso (5.68.9 *requiescatis in Christo*, 7.85.16 *requiem possimus habere iustorum per Iesum Christum*), libertad (3.55.1), la desaparición del pecado y la restauración del

nacimiento de Cristo (7.82.17), la liberación (6.80.24), la salvación (10.97.9, 10.101.23, 10.102.6), la salvación y el triunfo del Cristo en el hombre (10.101.2-3) y la transformación (11.103.13). Forman parte también de esos dones o gracias, las virtudes de la alegría (10.97.9), la esperanza (2.36.7) y la paz (1.10.8).

12. Unidad. *Christus* en los *Tratados*, por último, aparece vinculado al tema de la unidad y de la exclusividad, una de las ideas fuerza del pensamiento de Prisciliano. Esta perspectiva incumbe a los tres testigos celestes (1.6.9 *haec tria unum sunt in Christo Iesu*), a su esquema Dios - Cristo (1.7.6 *unus deus pater ... et unus dominus Iesus Christus*; cf. también 2.36.16), al esquema Dios - Cristo - Jesús (6.75.4-5 *si sensus quaeratur in nobis: unus deus est, si sermo: unus est Christus, si opus: unus Iesus*), a la ayuda con que el cristiano cuenta para su salvación (1.7.16 *praeter unum Christum Iesum uniti in fide aliut quam unius baptismatis praesidium non habemus*) y a la unidad de los cristianos (1.28.24 *sed omnes unum sumus in Christo Iesu*).

495.praedestinans a principio saeculi in profetia electos suos, ex quibus Christus secundum carnem sicut et generatio domini in euuangelio per eos disposita et edicta retinetur, per quos profetans se dominus aduentus sui iter praestitit: la construcción de este párrafo vuelve oscura su comprensión. Es conveniente, pues, traer al folio un texto paralelo de Ireneo:

Iren.*Haer.*3.16.3

Hoc ipsum interpretatus est Paulus scribens ad Romanos: 'Paulus apostolus Christi Iesu, praedestinatus in Euangelium Dei quod promisit per prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine Dauid secundum carnem, qui praedestinatus est Filius Dei in uirtute per Spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum Iesu Christi Domini nostri' (Rom.1.1-4); et iterum ad Romanos scribens de Israel dicit: 'Quorum patres et ex quibus Christus secundum carnem, qui est Deus super omnes benedictus in saecula (Rom.9.5); et iterum in epistola quae est ad Galatas ait: Cum autem uenit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut adoptionem percipiamus' (Gal.4.4-5), manifeste significans unum quidem Deum qui per prophetas promissionem de Filio fecerit, unum autem Iesum Christum Dominum nostrum qui de semine Dauid secundum eam generationem quae est ex Maria, hunc destinatum Filium Dei Iesum Christum in uirtute secundum Spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum, ut sit primogenitus mortuorum (cf. Col.1.18), quemadmodum et primogenitus in omni conditione (cf. Col.1.15), Filius Dei hominis Filius factus, ut per eum adoptionem percipiamus, portante homine et capiente et complectente Filium Dei.

Dejando a un lado la confrontación del pensamiento de ambos autores, cabe destacar que Ireneo maneja *Rom.*1.1-4 y *Rom.*9.5 en un pasaje donde, saliendo al paso de perspectivas cristológicas gnósticas que afirmaban a Jesús como receptáculo de

Cristo (*cf. Iren.Haer.3.16.1*), orienta la encarnación del Verbo con el objetivo de que los hombres lleguen a ser hijos de Dios por adopción (*adoptionem percipiamus*). En otra línea muy distinta, nuestro autor maneja las mismas citas de la *Carta a los Romanos* en orden a demostrar que el plan salvífico de Dios, cuyo eje principal en nuestro texto es la encarnación, necesita para ello de la profecía de los elegidos por Dios. En el Antiguo Testamento, son los profetas –que anunciaron a Cristo–, los patriarcas, y los que formaron parte de la cadena biológica (generación) de la que nació Jesús. Elegidos en el Nuevo Testamento, como abajo se verá, son considerados los apóstoles (*cf. Tract.1.32.6-14 [Hch.2.17-21, Joel.2.28.32, Rom.10.13]*) y, más tarde, los cristianos de todos los tiempos (*Tob.4.13*). Desde esta perspectiva, todas las referencias a la encarnación, un acontecimiento que con tanta insistencia se pone de relieve al menos en cuatro pasajes del primer *Tratado*, pueden justificar dicho énfasis, no por el hecho en sí mismo –sin duda, digno de admiración (*Tract.3.53.25*)–, sino por las consecuencias proféticas que se derivan de la venida de Cristo en carne.

496.**praedestinans**: la palabra es clave para la relación de este texto con *Rom.1.1ss.* De la traducción del griego ἀπορισμένοϛ por *praedestinatus* son testigos Ireneo (*Haer.3.16.1, cf. p. 562*), Agustín (*Fortun.19*) y Mario Victorino (*C.E.P.Eph.1.1.4s.*).

497.**in euangelio ... disposita et edicta retinetur**: *retineo* significa “conservar”, “mantener algo para que no se escape”. La Escritura aquí es concebida como un acta notarial, como un documento fedatario. Prisciliano no desprecia el sentido literal de la Escritura, aunque incluso en este caso, la “letra” tenga también una lectura espiritual.

498.**generatio domini**: el camino de la venida en carne del Señor (*cf. Tract.3.55.7 in dispositione generationis suae in euangelio deus posuit*) tiene relación con la profecía (*cf. § 499*) a la que está llamada toda la generación de los cristianos, o de los elegidos (*cf. Tract.1.32.7 super omnem carnem*). También los antepasados carnales de Cristo son los elegidos, predestinados en profecía para ser la generación de Cristo según la carne, camino biológico (histórico) y espiritual de la venida en carne de Cristo.

499.**per quos profetans ... praestitit**: en la traducción, se eleva a la categoría de verbo principal el participio *profetans* y se coordina con *praestitit*. La traición de la traducción

viene provocada por este relativo de función disociada, que es, a la vez, nexo de *praestitit* y complemento de *profetans*.

500.**effundam de spiritu meo**: la unanimidad de testimonios muestra esta peculiar estructura, resultado de una traducción servil del griego, en *Hch.2.17* y *2.18* (Sabat. *effundam de Spiritu meo*, gr. ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου). En la traducción, *de spiritu meo* funciona como complemento directo.

501.**susum**: este vocablo es una variante de *sursum* (*Hch.2.19* Sabat. Cf. gr. ἄνω).

502.**quicumque inuocauerit nomen domini saluus erit**: cf. *Hch.2.21* (*Joel.2.32*), *Rom.10.13*. Los comentaristas de *Hch.2.21* ponen en relación este pasaje con el final del discurso de Pedro en el que está inserto (*Hch.2.38* Sabat. *paenitemini et baptizetur unusquisque uestrum in nomine Iesu Christi in remissionem peccatorum*). Con mucha probabilidad, nuestro autor interpreta de la misma manera en *Tract.1.32.1* (*qui pro nobis crucifixus in nomine suo baptismum remissionis ostendit*).

1.32.14-33.6

*In quo et nos non desperamus /
loqui de eo, quia nullius prohibens aut intercipient spiritum certo /
profetae fine conclusit, sed ut omnes qui credent cum libere /
de eo loquerentur indulsit; sicut et in euuangelio scribuntur est: /
benedictus deus qui uisitauit et fecit redemptionem /
plebis suae et erexit cornu in domo Dauid, sicut /
locutus est per os sanctorum suorum prophetarum /
qui ab aeuo sunt; sicut et Tobi profeta ait ad filium suum: /
nos filii profetarum sumus; Noe profeta fuit, Abraham /
Isac et Iacob et omnes patres nostri qui ab initio saeculi /
profetauerunt; sicut et Iudas apostolus ait: profetauit /
de his septimus ab Adam Enoc dicens: ecce uenit dominus /
in sanctis milibus suis facere iudicium; sicut //
et apostolus nulli loquendi de deo iter claudens cum ad plebes /
quibus praedicabat scriberet: potestis, inquit, singuli quique /
profetare, ut omnes discant et omnes exhortentur, /
sed et alibi: spiritus profetarum prophetis subiecti sunt, /
ut qui deo Christo crederet profetandi de deo desperationem /
in eo quod omnibus suis promiserat non haberet. /*

DIOS CRISTO PROFETIZADO POR TODOS

503.**non desperamus loqui de eo**: la expresión, o encierra cierto engaño, o es un recurso de falsa modestia. Más abajo (*Tract.1.33.5*) el autor desvela su sentido pleno: *qui deo Christo crederet profetandi de deo desperationem ... non haberet. Loqui* difumina a *profetare* por generalización. Lo mismo sucede dos líneas más abajo, en *de eo loquerentur indulsit* (*Tract.1.32.17*), donde *indulgere* diluye a *promittere* (*Tract.1.33.6*).

504.[sc. **non**] **certo profetae fine conclusit**: para Prisciliano, Dios habla a sus elegidos al corazón, y esta suerte de profecía muestra que la era profética en la Iglesia no está concluida. La Iglesia limita la revelación a una época ya pasada, pero nuestro autor piensa que la profecía no ha de cesar jamás (Babut 1909: 128s.). Quizá éste sea uno de los pilares en los que se asienta su firme convicción sobre la conveniencia de escrutar los textos apócrifos como manera de no acallar la profecía.

505.**benedictus deus ... profetis subiectis sunt**: el mensaje conjunto de *Lc.1.68-70*, *Tob.4.12.13*, *Jud.14.15*, *1Co.14.31.32* consiste en que, por medio de los profetas, Dios anuncia la encarnación y la redención; como dice el cántico de Zacarías (*Lc.1.68-70*), los cristianos, como herederos de las promesas del Antiguo Testamento, son hijos de profetas (*Tob.4.12.13*); la profecía non está limitada al canon, como sucede con el libro del profeta Enoc (*Jud.14.15*; cf. Priscill.*Tract.3.44.16-45-9*); el propio San Pablo fomenta en sus cartas la posibilidad para todos de profetizar (*1Co.14.31*, *14.32*).

Resultan significativas las referencias *ab aeuo* (1.32.21), *ab initio saeculi* (1.32.23), *ab Adam* (1.32.25), que continúan en la línea de la anterior *a principio saeculi* (1.32.2) y parecen iluminar el camino de la profecía, itinerario que comienza en el Antiguo Testamento para seguir en el Nuevo Testamento con nuevo impulso paulino (1.33.1 *nulli loquendo iter claudens*) y que no acabará, según Prisciliano, *priusquam ueniat dies magnus domini* (1.32.13).

1.33.7-13

*Et ideo, beatissimi sacerdotes, si satisfactum, damnatis heresibus /
et dogmatibus et fidei expedita adseratione, et deo putatis /
et uobis, dantes testimonium ueritati inuidia nos maliuolae /
obtrectionis absolute et referentes ad fratres uestros ea /
quae maledicorum sunt uerbis uexata sanate, quoniam fructus /*

*uitae est probari ab his qui fidem ueri expetunt, non qui sub /
nomine religiosorum domesticas inimicitias persequuntur. //*

CONCLUSIÓN DEL TRATADO

506.**si satisfactum**: en la breve *peroratio* se repiten elementos del exordio; la presente fórmula nos remite a la expresión *ut etiam ignorantibus nos satisfaceret* (1.4.5, cf. § 35). Desaparece aquí la intención de no presentarse ante el tribunal como acusado que estaba presente en el exordio (cf., en el exordio, *ignorantibus* § 36). El sentido del verbo, propio del lenguaje judicial (cf. § 37), es desviado al ámbito de la conciencia (*et deo et uobis*).

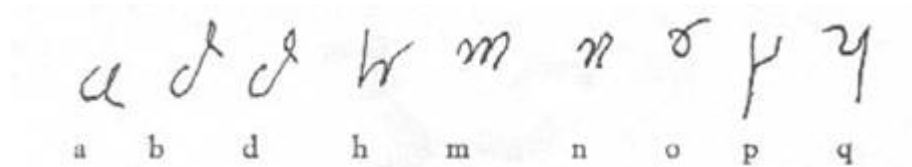
507.**damnatis heresibus et dogmatibus et fidei expedita adseratione**: el autor recoge, con participios de perfecto, la intención general del tratado, expresada en el exordio con formas de presente (*Tract.1.6.15s. aut adserentes fidem nostram aut distruentes ea, quae ad deprauandas mentes infidelium error insinuat*).

508.**adseratione**: la forma *abseratione* que presenta el manuscrito es insólita. Schepss (1886: 324) contempla dos posibilidades para normalizar este *hapax*: *adsertione* o *adseueratione* (cf. *Tract.1.18.3 contempta daemoniacae sapientiae adseueratione damnamus*). Algunos conceden carta de naturaleza al vocablo y lo consideran entre los neologismos de Prisciliano (Blaise s.u. “action de mettre à part, réserve: *fidei expedita abseratione*, Priscill.*Tract.1.40*, ‘en réservant les questions de foi’ [et liberté pour le reste]”). Otros se inclinan por *adsertione* (Paret, Svennung, cf. *PLS* 2, 1434). Ciertamente, esta última parece, en principio, la conjetura más razonable, si tenemos en cuenta la referencia *adserentes fidem nostram* presente en el exordio de este tratado (*Tract.1.6.15*). Pero esto no explica la segunda ‘a’ en *abseratione*.

En cuanto al motivo de esta forma espuria, no escapa a la lógica pensar en una derivación defectuosa por reflejo de sustantivos deverbativos con análoga formación, aunque de raíz verbal diferente, como *obseratio*, *reseratio* y *miseratio*. Incluso es plausible la formación de un neologismo *adseratio*, si consideramos como argumento

suficiente la propensión de nuestro autor a la creación de nuevas palabras (*cf.* Schepss 1886: 324ss.).

Respecto a la sustitución de *ad-* por *ab-*, puede tener explicación en una audición defectuosa en el proceso de copia al dictado, o en un error visual al copiar un manuscrito en que la distinción de ambos grupos de letras resultaba difícil, como puede suceder, por ejemplo, en textos donde la *b* “à panse à gauche” puede confundirse con la *d*. La “*b*” de panza a la izquierda, propia de la capital cursiva, antigua cursiva o común clásica, se asemeja a la “*d*” uncial de astil a la izquierda, y aún más a la “*d*” minúscula derecha, propia de la “minúscula *antiqua*” y de las variadas escrituras semiunciales, coetáneas del manuscrito en que se nos han transmitido los *Tractatus* priscilianeos. Ofrecemos un ejemplo ilustrativo del fenómeno mencionado:



La corruptela podría venir a partir de un texto de esta naturaleza, pues en semiuncial o en semiunciales “*currentes*” solían escribirse tratados y textos corrientes de estudio.

Es verosímil, pues, que la forma *abseratione* transmitida por nuestro manuscrito pueda tener origen en un neologismo *adseratione*, cuyo prefijo preposicional resultaba oscuro al copista, debido a la imposibilidad o dificultad para discriminar la “*d*” y la “*b*” en ciertos lugares del manuscrito que estaba leyendo. Con esta hipótesis se soluciona, tanto la relación con *adserentes fidem nostram* presente en el exordio de este tratado (1.6.15), como la segunda ‘*a*’ presente en el espurio vocablo *abseratione*.

509.dantes testimonium ueritati: la expresión, que cita *3Jn.3* (*VetLat* tipo *U testimonium perhibentibus ueritati tuae*, gr. μαρτυρούντων σου τῇ ἀλεθείᾳ) suele en las fuentes latinas frecuentemente con *perhibere* (*reddere*) (*Paul.Nol.Ep.18.7*, *Euseb.C.Hist.Eccl.4.22.4*, *Zen.Ver.Tract.1.2*, *Aug.Cons.Eu.3.8.35*, etc.), o con *dicere* (*Cypr.Quir.2.29*, *Aug.Serm.380.1676*, *Quodu.Haer.4.12*), pero no hay testigos con *dare*, opción que parece más coloquial, hasta Beda (*Epist.Cath.4.5.84*). En los *Tratados* aparece de nuevo en 1.27.14 (*dat testimonium deo*), y en 3.54.13 (*ad dandum testimonium deo*).

Para lograr la *captatio beneuolentiae* en el oyente o lector, Prisciliano pone en contacto dos conceptos opuestos como la pareja *ueritati* / *inuidia*. Lo mismo sucede

líneas abajo con *obtrectionis* / *absoluite*, con *fratres* / *maledicorum* y con *uexata* / *sanate*.

510.**maliuolae obtrectionis**: la expresión recoge, una vez más en la *peroratio*, referencias al exordio (*Tract.1.3.5 zabolica obtrectione pulsata*).

511.**absoluite**: en los *Tratados*, el significado de “perdonar” (6.80.24 *non damnemur ... sed ... absoluamur*) está en desventaja en comparación con el valor de “liberar” (1.15.3 *absolutis a corpore mortis huius*, 6.73.20 *absolutus diebus temporibus mensibus*, 10.102.10 *absoluta testamenti arca* [10.101.20 *in absolutionem arcae domini*]). En este pasaje, el autor juega con el doble sentido, de modo que el auditorio, los *beatissimi sacerdotes*, son arrancados de su sopor al escuchar un vocablo propio del lenguaje judicial (cf. Cic.*Verr.3.221*, *Mil.79*) cuyo objeto es *nos*, pero cuyo contexto (*invidia maliuolae obtrectionis*) orienta la mirada del jurado hacia unos acusadores que, de pronto, se han convertido en acusados.

512.**probari**: éste es un nuevo ejemplo del cambio de perspectiva. En el exordio era el autor quien debía demostrar al tribunal lo que todos sabían (*Tract.1.6.14 nos uobis probare quod nostis*); el verbo *probare* estaba empleado como tecnicismo judicial (cf. *ibid. ueniam petimus*). En este pasaje cambian las tornas y son los *beatissimi sacerdotes*, *qui fidem ueri expetunt*, quienes desempeñan la función de sujeto; el verbo, al estar en pasiva, adquiere el sentido de “aprobar” (cf. Cic.*Mil.81 sin factum uobis non probaretur* –*quamquam qui poterat salus sua cuiquam non probari?*–, Aug.*Serm.46.805 christianum, fidelem, catholicum reprobas ... a te reprobat, a Christo probatur*).

513.**fructus uitae**: nuestro autor entiende que una vida llevada a plenitud debe ser fructífera. Este concepto está presente en el ámbito de la *utilitas* pagana (cf. Cic.*Catil.3.28 mihi ... quid est, quod iam ad uitae fructum possit acquiri?* “¿qué me queda ya que pueda recibir para fruto de la vida?”). Pero para Prisciliano esta forma de pensar se ve superada por la perspectiva de la salvación cristiana:

Tract.7.85.12

uirentis intellectus palmites proferatis maturos et permanentes honestae uitae fructus, quos non corruptibilis habitaculi uoluptarium tempus eduxit, “produzcáis vástagos maduros de vigorosa inteligencia y los frutos imperecederos de una vida honesta que no ha producido el voluptuoso tiempo de la morada corruptible”.

Aunque la conciencia interior es la que tiene la última palabra, también es válida la confrontación con la comunidad –tal es el caso que nos ocupa–, siempre que sus miembros ofrezcan las garantías de que dicha confrontación se produzca en orden a la verdad.

514. **fidem ueri expetunt**: la última oposición en la *peroratio* acaba enfrentando a los que buscan la fe de la verdad con los que persiguen enemistades entre eclesiásticos (*domesticas inimicitias persequuntur*). En los *Tratados* se dice que la fe de la verdad es múltiple, pero también se afirma que debe estar sometida a la potestad del único Dios. Prisciliano la confiesa para salvación de todos los que han sido precipitados al escándalo por la falsedad de las palabras de algunos (2.34.17). En otro lugar leemos que en los libros sagrados conservamos las palabras de algunos profetas para fe de la verdad (3.50.14) y para testimonio de sus hechos.

Cuál pueda ser aquí el alcance semántico de *ueri*, podemos verlo al presentar otros paralelos sintácticos adyacentes de *fides*: *apostolici sermonis* (2.34.14), *Christi dei* (2.35.27), *Christi* (1.4.10, 2.36.12, 3.56.16, 5.68.2, 10.93.13, 10.99.12), *symboli* (2.36.6, 2.39.14), *cuius profetiae* (3.48.8), *mandatorum* (4.58.18), *mysterii operantis* (7.84.24), *professionis nostrae* (1.14.14, 2.42.15), *unius dei* (3.49.3) .

Para nuestro autor, sin embargo, la fe constante llama a la búsqueda afanosa (*studium*) de la verdad (10.100.6), cuyo objetivo no es sino vivir en la verdad de la fe, esa verdad que es Cristo Dios, hijo de Dios, que padeció en la carne (2.39.17) (para otros valores de *fides* cf. §§ 2, 15, 18, 49, 74 y 266).

CONCLUSIONES

Conclusiones

El presente trabajo se ocupa de la traducción y el comentario del primero de los once *Tratados* recogidos en el código de Würzburg editado por Schepss. Dicho *Tratado* ocupa un tercio de la obra atribuida a Prisciliano, personaje vinculado a la iglesia de Hispania durante la segunda mitad del siglo IV, iniciador de un movimiento que, tras la ejecución en Tréveris de su principal dirigente, extiende su influencia hasta el siglo VI.

Nuestro estudio pretende facilitar el acceso a la *forma mentis* de dicho autor, en orden a mejorar la comprensión de las diversas circunstancias, históricas, doctrinales, literarias, etc., relacionadas con este personaje. Debido a que una literatura claramente adversa y hostil a Prisciliano ha configurado durante siglos un perfil histórico y doctrinal sesgado y, así mismo, a causa de la dificultad de interpretación de los textos que se le atribuyen, el pensamiento de Prisciliano continúa siendo un enigma que es preciso resolver mediante la ardua tarea de enfrentarse con la que, en la actualidad, es considerada como la fuente primaria de los estudios acerca de Prisciliano y del priscilianismo.

1. LENGUA Y ESTILO

1.1. Peculiaridades gramaticales

Una de las primeras tareas, condición indispensable para realizar tanto la traducción como el comentario, ha sido el estudio lingüístico y literario del *Tratado*. El análisis morfosintáctico y los estudios de léxico y estilísticos arrojan un conjunto de interesantes conclusiones.

Desde el punto de vista léxico, nuestro autor tiende a construir fórmulas poco usuales, formadas con palabras de uso común entre los autores cristianos de la época. Recurre, con demasiada frecuencia, a un léxico abstracto y polisémico, proclive a la hiperonimia, que oscurece los mensajes hasta el punto de hacer casi imposible la íntegra comprensión de algunos pasajes. Acostumbra al empleo de cultismos y de neologismos, buen número de ellos registrados como *hapax* en la edición de Schepss. El estudio de los sinónimos permite identificar, en ocasiones, un vocabulario impuesto por el texto de la Escritura, distinto de la terminología propia del léxico de autor.

Su sintaxis supera la anarquía que imprime en el latín, principalmente en los textos cristianos, la influencia de las traducciones bíblicas y tiende a ser fiel a las

normas clásicas. En contadas ocasiones, el lector encuentra desajustes en la sintaxis de oraciones complejas. Con todo, no faltan en el texto pasajes en los que aparece algún verbo subordinado en indicativo donde se esperaría subjuntivo, o subjuntivos que sólo alcanzan a ser explicables por atracción modal. Por otra parte, el profuso empleo del participio para formar subordinadas, la abundancia de oraciones de infinitivo en construcción personal y el régimen de algunos verbos, se perfilan como aspectos característicos del latín de la época. La complejidad sintáctica de algunos períodos, carentes de simetría, preñados de concesivas y consecutivas, “encabalgadas unas en las otras, formando un laberinto inextricable” (Saramago) de ideas, trufado por ambiguas cláusulas de participio, es una de las peculiaridades del estilo de nuestro autor que reclaman más atención por parte de quien se acerca al texto. En contadísimas ocasiones, sin embargo, se sorprende al autor en un anacoluto o en un despiste sintáctico.

En cuanto a la sintaxis de los casos, la lengua del *Tratado* presenta comportamientos conformes a la normativa clásica, lo cual sirve de apoyo, en no pocas ocasiones, para resolver el sentido ambiguo de ciertos pasajes. Como excepción a lo dicho, la influencia del latín bíblico se nota en la vacilación de régimen en algunas preposiciones, y en el frecuente empleo del genitivo epexegetico y del genitivo de cualidad. El barroquismo propio del *usus scribendi* del autor se pone de manifiesto en la aparición de sustantivos no verbales acompañados de genitivo subjetivo. Prisciliano se refugia en la ambigüedad que le ofrecen, tanto el uso del ablativo sin preposición, como la ocultación de sujetos mediante la nominalización del verbo, su uso en participio o su formulación en pasiva. En esta línea, son frecuentes los usos del neutro como substitutivo de nombres masculinos o femeninos que designan realidades abstractas. En otro orden de cosas, son contadas las ocasiones en las que aparecen palabras cuya morfología se aparta del paradigma gramatical que le corresponde. Como rasgo propio de la época, se constata un uso del enfático *ipse* y de los deícticos fuera del ámbito que les asigna la gramática clásica.

1.2. Aspectos compositivos y estilísticos

Nuestro autor practica con singular pericia el arte de la composición de discursos, para lo cual reelabora cadenas de texto con diversa extensión, procedentes de las fuentes paganas, bíblicas y cristianas que maneja. En otros *Tratados*, este fenómeno implica pasajes del *De Trinitate*, de Hilario de Poitiers. En este primero sólo se detecta con pasajes de la Escritura, como más abajo se detallará.

En lo que concierne al empleo recursos estilísticos, lo primero que cabe destacar, por su alta frecuencia, es la predilección por el hipérbaton, que utiliza para convertir las palabras en envoltorios de las ideas. En este punto, el autor fuerza el orden de la frase para asociar “físicamente” dos vocablos de oraciones distintas, disponiéndolos de tal manera que el mensaje visual –o auditivo– es tan elocuente como el contenido de la frase. Al hilo de la lectura del *Tratado* emergen todo tipo de figuras: aliteración, hipálage, oxímoron, isócolón, quiasmo (muy frecuente), epanadiplosis, pleonismo o anáfora. Son particularmente abundantes los recursos que ayudan a la oposición conceptual, tan característica del pensamiento de nuestro autor, tanto de palabras como de sintagmas o de períodos.

Todo el que se acerca al primer *Tratado* adquiere la certeza de que Prisciliano es un verdadero maestro en el uso de la retórica: no escatima recursos en orden a lograr la *captatio benevolentiae* del auditorio y a persuadirlo conforme a sus intereses; es hábil en distraer el foco de atención y llevar al lector u oyente allí donde el autor lo necesita. Maestro en el ejercicio de la *indignatio*, no es posible distinguir si existe más intensidad en sus condenas de la herejía o en sus adhesiones a la fe en Dios Cristo. Sin juzgar la sinceridad de sus palabras, la vehemencia de su tono se percibe, tanto en su preocupación por la conversión del cismático adversario, como en su obsesión por hablar de Dios.

Desde el punto de vista discursivo, una de las características más significativas es la utilización de ideas recurrentes, desarrolladas a modo de círculos concéntricos que completan paulatinamente el mensaje, o bien modifican la intención comunicativa del discurso sin que el receptor alcance a percibirlo. El exordio es una prueba fehaciente de este fenómeno.

Cabe apuntar, por último, alguna nota interesante en cuanto a la tipología textual: frente a las perspectivas historicistas, que convienen en calificarlo como un tratado de descargo, los criterios filológicos, que tienen en cuenta, tanto la disposición y los contenidos del texto, como la intención del autor y el contexto de la obra, permiten catalogar este escrito como un tratado sobre la fe, aunque adaptado, por razón de las circunstancias, al formato de un suplicatorio de amparo. Ciertamente, el *Tratado* se parece a obras como la de su compatriota, el iliberritano Gregorio (*De fide orthodoxa contra Arianos*). Ambos comienzan con una exposición del símbolo, condenan las herejías y desarrollan conceptos de carácter doctrinal acerca de Dios, de Cristo y de la Iglesia. Por otra parte, la estructura del *Tratado* consta de una introducción o exordio y

de una conclusión. En el exordio se plantean los objetivos de la exposición, y aparecen datos contextualizadores: alusión a los personajes a los que se dirige el autor, y referencias al propio autor y a las circunstancias que motivan su exposición. En la conclusión que cierra el *Tratado*, Prisciliano recurre a los receptores del discurso para que intercedan a su favor en el litigio en que se ve involucrado. Añádase a esto dos asuntos, dentro del cuerpo central del *Tratado*, que pueden ser admitidos, con toda certeza, como alusiones al contexto judicial en que se pronuncia el escrito: por una parte, la acusación de haber estudiado o enseñado cuestiones relacionadas con el paganismo romano; por otra, la acusación proferida contra Itacio, uno de sus adversarios en la contienda. Todos estos componentes de carácter judicial parecen sustentados por el armazón doctrinal que conforma el cuerpo central del *Tratado*, cuyos contenidos recuerdan, como ya se ha dicho, los *tractatus de fide*.

2. CUESTIONES ACERCA DE LAS FUENTES QUE UTILIZA

2.1. Autores paganos y cristianos

El estudio de los *loci paralleli* y del modo de argumentación en el primer *Tratado* permite constatar que nuestro autor tiene un conocimiento significativo de ciertos autores clásicos: tanto en el exordio y la conclusión, como en el apartado dedicado a los dioses paganos, están presentes estructuras y vocabulario que evocan pasajes de Cicerón y de Livio. Conviene matizar que dichas alusiones son utilizadas conscientemente, aunque se presentan integradas en el texto con tanta naturalidad que parecen dirigidas a la percepción de los más cultos del auditorio. Por otro lado, las normas y los recursos de la *rhetorica recepta* subyacen en la disposición de todo el *Tratado*, muy especialmente en el exordio y en la conclusión. Todos estos datos ponen de manifiesto un conocimiento notable de la tradición clásica –lo que, por otra parte, sucede con no pocos personajes acomodados de la Hispania del siglo IV, entre los que se cuenta nuestro autor– y corroboran las noticias biográficas aportadas por Sulpicio Severo, así como lo apuntado en algunos estudios modernos. En otras ocasiones, se perciben ecos –más débiles que los de Cicerón y de Livio– de autores cristianos como Lactancio, Tertuliano o Hilario de Poitiers. Por supuesto, las referencias a todos ellos, tanto paganos como cristianos, suponen una minucia si se comparan con la profusa

utilización de pasajes de la Escritura, bien en alusiones, como ocurre con los autores mencionados, o bien en cita directa.

2.2. La Biblia, fuente principal de la *elocutio* prisciliana

Ciertamente, no es asunto despreciable el hecho de que las referencias al texto sagrado, ya sean directas o indirectas, abarquen un 48% del primer *Tratado* de Prisciliano. Al parecer, nuestro autor tiene a gala el expresarse con cadenas de texto inspiradas por Dios, para manifestar así la catolicidad de su pensamiento. Por otro lado, no hace sino ser fiel representante de una de las costumbres propias de la literatura cristiana más comunes a todas las épocas.

El *Tratado* presenta un buen número de lecturas de la Biblia que llaman la atención, debido a su originalidad formal. De su estudio pormenorizado se concluye que, o están presentes en otros autores anteriores o coevos de Prisciliano, o bien aparecen atestiguadas en época posterior, ya sea en códices bíblicos que recogen tradiciones anteriores a la Vulgata, ya en autores de la patrística tardía y del medievo. La dificultad para establecer un tronco común, susceptible de poner en relación todos estos testigos, favorece la hipótesis de que nuestro autor maneja distintas traducciones antiguas, y pone en cuestión la tesis de que Prisciliano es fiel representante de la denominada *Vetus Hispana*, dentro del amplio y variado conjunto de tradiciones que, agrupadas bajo el concepto de *Vetus Latina*, circulaban por las comunidades cristianas de lengua latina, antes de que se generalizara el uso de la *Vulgata* jeronimiana.

Desde la perspectiva del canon, si bien es infructuosa la búsqueda de referencias extracanónicas (salvo un débil eco del *Libro de los Jubileos*), es preciso reseñar, sin embargo, que nuestro autor no alude nunca al *Cantar de los Cantares* –libro que, por otra parte, tampoco es citado en el Nuevo Testamento–, quizá porque el contenido simbólico que presenta puede ser incluido dentro de los *confusibiles carnalium luxuriarum typi* de los que habla nuestro tratado, aunque también podría ser debido al intento de evitar todo lo que pudiera servir como excusa a sus adversarios para justificar las acusaciones de vida depravada que, al parecer, le imputaron. Así mismo, pese a las numerosas referencias al *Apocalipsis* de Juan, sorprende que no haya ninguna alusión al capítulo XI de dicho libro, quizá porque, con su omisión, nuestro autor prefiera ser intencionadamente ajeno a toda polémica relacionada con el milenarismo. Por lo demás,

la alusión a los restantes libros, tanto del Antiguo, como del Nuevo Testamento, es muy variada y no merece más comentarios.

3. LA ESCRITURA COMO PRETEXTO: HERMENÉUTICA Y EXÉGESIS

En los autores cristianos de los primeros siglos, el texto de la Escritura puede presentarse modificado –sea cual sea el tipo de modificación– para que se acomode al mensaje doctrinal –los cristianos de los primeros siglos coinciden en que la materialidad del texto debe estar supeditada a la regla de la fe–, o para evitar incorrectas interpretaciones, o bien para hacer más comprensible su contenido. Esta acomodación no es arbitraria, sino que se basa en unos principios, y se sirve de unos determinados procedimientos y técnicas en orden a obtener una serie de objetivos que pretenden facilitar o desvelar el sentido de los textos sagrados. Con esta perspectiva, en nuestro tratado se detectan todo tipo de recursos hermenéuticos dispersos a lo largo del texto, entreverados con las interpretaciones exegéticas que ofrece el autor. Su estudio ha sido una de las tareas del comentario. Para facilitar su comprensión, los mencionaremos, a continuación, clasificados y agrupados.

3.1. Principios hermenéuticos

- a) Lo visible como imagen de lo invisible. En la creación material, lo invisible de Dios puede ser conocido por medio de la creación visible (*Rom.1.20*). También la Escritura es una realidad visible. Según Prisciliano, lo visible, aunque es caduco y engañoso, ha sido creado por Dios para el servicio del hombre. Éste ha de conocer la auténtica realidad, que es invisible, esforzándose por trascender lo visible.
- b) La Escritura como manifestación divina. Todo texto sagrado es inspirado por Dios y contiene un mensaje espiritual provechoso para el cristiano. Vinculado a éste, se encuentra el principio de la doble inspiración: Dios alienta, tanto la actividad de redacción del libro, como la tarea de lectura comprensiva.
- c) La Escritura encierra un mensaje oculto que es preciso desvelar. Las Escrituras han sido escritas “por nuestra causa” (*cf. propter nos scripta sunt*, en *1Co.9.10* o *Rom.4.24.23*). Antiguo y Nuevo Testamento son uno solo, aunque con diferentes mensajes para el cristiano: de hecho, “la ley (Antiguo Testamento) es espiritual” (*Rom.7.14*) y “toda profecía (*sc.* texto inspirado) necesita de interpretación” (*2Pe.1.20*).

3.2. Principios que garantizan la correcta comprensión

- a) Sólo es posible conocer adecuadamente el sentido espiritual de la Escritura si el hermeneuta entiende que Cristo es quien desvela su sentido, pues la capacidad de intelección procede de Dios (*cf.* 2Co.3.5). Cristo, pues, es el *demonstrator in sensu* (Filip.3.15) que asegura el correcto entendimiento del texto sagrado. Así, la afirmación paulina “nosotros somos carnales” (Rom.7.14) se refiere a la condición del hombre espiritual que, mediatizado por la materia y el pecado, es incapaz de percibir el sentido espiritual de la Escritura.
- b) Toda interpretación recta de la Escritura debe estar inserta en la dinámica creer - entender - practicar.
- c) Dado que los herejes han mezclado lo falso con lo verdadero, tanto en Escrituras canónicas como apócrifas, es válido todo escrito que hable de Dios (inspirado), siempre que esté de acuerdo con el canon (unidad) y con la fe de la Iglesia (tradición).

3.3. Procedimientos

Teniendo en cuenta los principios anteriormente enunciados, Prisciliano considera ineludible que el hermeneuta, conforme a lo exigido por Dios (Jn.5.39), escrute, esto es, investigue la materialidad del texto para comprobar posibles modificaciones y elegir la lectura más adecuada.

Como procedimiento general, debe comparar lo espiritual con lo espiritual (1Co.2.13). Uno de los objetivos de la interpretación consiste en descifrar los artificios y las imágenes del texto sagrado (*cf.* Sab.8.8). En otras ocasiones, el autor se ve obligado a incluir comentarios de su propia cosecha, a fin de llevar al lector a la comprensión del pasaje.

Nuestro autor también menciona algunos procedimientos erróneos como, por ejemplo, comparar lo divino con lo humano e interpretar con mente carnal el sentido de las imágenes (*typis*) relativas a los desenfrenos carnales (*carnalium luxuriarum*).

3.4. Técnicas exegéticas

3.4.1. *Diligens scripturarum scrutator*: la materialidad del texto

Nuestro autor, como se ha dicho, convierte en exigencia ineludible de su fe la consigna de escrutar las Escrituras (Jn.5.39). Para llevar esto a cabo, es preciso contar con las herramientas adecuadas. Ciertamente, como también se ha dicho líneas arriba, parece tener a su disposición libros completos de la Escritura, no sólo del Nuevo

Testamento, sino también del Antiguo, lo cual no excluye la posibilidad de que, para su investigación, se sirva también de florilegios temáticos o *testimonia*. Así mismo, la tendencia a emplear versículos del Antiguo Testamento poco citados por la tradición es otro rasgo indicativo de que Prisciliano dispone de una extensa colección de fuentes escriturarias y de que realiza un minucioso estudio de las mismas. Con todo este elenco de fuentes a la vista, podría cotejar las distintas variantes y seleccionar la lectura que le pareciera más adecuada, o más conveniente para sus intereses doctrinales.

Cabe destacar, así mismo, el profundo respeto que muestra hacia ambos testamentos en conjunto, aspecto éste que contrasta con uno de los rasgos que suelen caracterizar las tradiciones gnósticas y maniqueas. Por otro lado, su profundo conocimiento del texto sagrado y de la hermenéutica literaria se pone de manifiesto en el modo de comentar ciertos pasajes de la Escritura que presentan especiales problemas de comprensión, debido a su peculiar estructura compositiva, como son los relativos al diálogo que sostienen Dios y el santo sufriente en los últimos capítulos del *Libro de Job*. Todos estos aspectos lo acreditan como *diligens scripturarum scrutator*, según fórmula por él acuñada.

3.4.2. Técnicas empleadas en la modificación de los textos

Hemos mostrado que nuestro autor presenta en no pocas ocasiones lecturas singulares de la Escritura que aparecen, cierto es que de modo excepcional, en otros autores o en códices bíblicos. Otro grupo de citas y alusiones, quizá más numeroso que el anterior, muestra una tendencia notable en Prisciliano a modificar el significado original de los textos que maneja para ahormarlos a sus intereses doctrinales. Interesa, pues, elaborar un breve catálogo de los procedimientos utilizados:

- a) Empleo de centones exegéticos, donde las citas, agrupadas y ordenadas de modo conveniente, se reinterpretan mutuamente. Algunos de estos centones instilan el pensamiento del autor de modo encubierto, en especial si se trata de un punto dogmático que puede resultar sospechoso al tribunal que juzga la ortodoxia de Prisciliano. Ejemplos paradigmáticos son los centones referidos a la doctrina trinitaria y al patripasianismo.
- b) Interposición de una cita. Uno o dos versículos de la Escritura aparecen en medio de un pasaje perteneciente a otro libro de la Biblia. A veces, los versículos interpolados sustituyen a algunos de la cita principal, o bien sirve de engarce ideológico entre dos

versículos de la cita principal que no se presentan adyacentes. En ocasiones, la cita principal consta de un solo versículo.

c) Fusión de citas. Dos versículos de libros diferentes que comparten una palabra o una idea común se refunden en una sola frase. El mismo procedimiento puede aplicarse a tres versículos, o conformar una frase por el concurso de más de tres citas. Un método similar consiste en la concatenación de citas de la Escritura que presentan un término común. Dicho procedimiento es utilizado por el autor de modo profuso en la sección dedicada al simbolismo demoníaco.

d) Modificación del sentido de una cita por contaminación con otra.

e) Disociación de las ideas que aparecen vinculadas en una cita para utilizarlas por separado.

f) Mutilación y desaparición de alguna idea contenida originalmente en una cita.

g) Falso corte, ya sea dentro de un versículo, o bien abarcando dos versículos contiguos.

h) Sustitución de alguno de los elementos de una cita.

i) Introducción de breves comentarios aclaratorios por parte del autor para poner en relación el contenido de dos citas. Este procedimiento es poco frecuente.

j) Empleo de glosas o añadidos como parte de la cita.

k) Selección de variantes textuales especialmente llamativas, como el nombre falso *Leosibora*.

3.4.3. Omisión de exégesis

Prisciliano no siempre advierte al lector de la presencia de pasajes que tienen sentido espiritual, sino que los cita sin más, y da por supuesto su valor exegético: cambia el plano literal (palabra - realidad designada) por el plano espiritual (palabra - símbolo - realidad designada) sin detenerse a explicarlo. Debido a este procedimiento, que nuestro autor emplea frecuentemente, una de las tareas del comentario –siempre que ha sido posible– ha consistido en identificar aquellas referencias escriturísticas cuyo valor alegórico no se pone de manifiesto, pero debe ser tenido en cuenta para captar el significado completo del pasaje.

No siempre es posible determinar los motivos por los que Prisciliano no explicita el significado de estos textos. La primera razón puede ser que el valor simbólico de la cita es evidente, o que es conocido, no sólo por el autor, sino por, al menos, aquellos miembros del auditorio más aventajados en el conocimiento de las tradiciones exegéticas. Esto sucede, probablemente, con buena parte de dichos textos,

pues, de lo contrario, nuestro autor no se hubiera atrevido a plantear un discurso plagado de oscuridades ante un tribunal cuyo favor pretende ganarse.

Ahora bien, existen no pocas citas que podríamos calificarlas de doble sentido, susceptibles de ser interpretadas tanto en el plano espiritual como en el plano literal. En el comentario se ha puesto de manifiesto que la presencia de este tipo de textos escriturísticos, utilizados sin especificar el plano, literal o espiritual, al que se está haciendo referencia, le es particularmente útil a nuestro autor: mientras el mensaje principal discurre en el plano espiritual, Prisciliano es plenamente consciente de que el auditorio –o, al menos, buena parte del mismo– va a recibir únicamente el mensaje que le proporciona el plano literal. Es ésta una estratagema con la cual da a entender que piensa lo que, en realidad, no piensa. Así, con el mensaje que transmite el sentido literal del texto –con el que el autor no se identifica–, el autor, unas veces, queda exculpado de posibles acusaciones de herejía, y, otras, consigue ocultar aspectos comprometedores de su pensamiento.

3.5. Aplicaciones prácticas: la exégesis espiritual

Nuestro autor entiende que todo cristiano debe leer las visiones apocalípticas (*posita in uisionibus*) de los libros proféticos para comprender el misterio que encierran y, así, evitarlo, porque quien conoce la naturaleza de las bestias que aparecen en las imágenes (*dictas in parabolis*) puede rechazar el mundo y corregir sus propios vicios.

Respecto al conocimiento de Dios Cristo, no parece que sea accesible en plenitud para todos los cristianos, a diferencia de lo que sucede con el conocimiento del Maligno. Sin embargo, sigue siendo primordial una lectura espiritual de las epínoidas divinas para no llegar a creer que Dios es “rocoso, córneo o pétreo”. La verdadera sabiduría, por tanto, no reside en la filosofía del mundo, sino en “entender lo que está escrito y conocer la fuerza del verbo viviente”. Como recomendación a los exégetas, Prisciliano es partidario de no aplicar sentidos espirituales referidos a la naturaleza de Dios en pasajes de la Escritura que, por presentar figuras relativas a la sexualidad humana, pueden inducir a confusión. Además de esto, es preciso tener en cuenta que, respecto a los misterios de la vida de Cristo, hay que tener cuidado con ciertos textos, en especial los que se refieren a la pasión, pues algunos pueden presentar interpolaciones maliciosas de los cismáticos o de los herejes, mezclando lo falso con lo verdadero.

Nuestro autor aplica la “lectura espiritual” no sólo al texto sagrado, sino a toda la creación visible. El ejemplo más significativo de este último aspecto lo tenemos en la

interpretación moralizante que Prisciliano ofrece acerca de los demonios planetarios, cuya relación con los dioses de la mitología clásica le da pie para hablar de los pecados capitales. Se trata de comprender las tinieblas, el mundo visible, para desear la luz del Señor.

Del mismo modo que el sentido invisible de la Escritura se descubre mediante el escrutinio y la interpretación de la materialidad del texto, así también el misterio de Cristo, o de Dios, se comprende mediante lo visible de Dios, en su encarnación.

3.6. El simbolismo en el primer *Tratado*

El recurso constante al alegorismo que se observa en este tratado, permite contar a Prisciliano entre los numerosos autores que, en su tiempo, se hacen eco de la exégesis alejandrina, extendida en el ámbito latino a través del influjo de Orígenes y de los gnósticos. La práctica de la exégesis alegórica en la literatura cristiana hunde sus raíces en una doble tradición, judía y helenística.

El primer *Tratado* está plagado de símbolos: animales de todo tipo, plantas, fenómenos naturales, realidades inertes, personajes, conceptos abstractos... El *Antiguo Testamento*, el *Apocalipsis de Juan*, la vida de Cristo, encierran elocuentes mensajes de Dios para el cristiano. Pero también el universo visible, leído espiritualmente, permite a nuestro autor extraer todo tipo de ejemplos morales.

Con la lectura del *Tratado* se descubre la especial relevancia que tienen los símbolos zoológicos para Prisciliano. Las bestias apocalípticas y los animales feroces, repugnantes o fantásticos representan al diablo. Otros animales hacen referencia a distintos atributos de Dios Cristo: el unicornio, la unidad, sin alteridad, de Dios; el león, su fuerza; el ciervo, la dulzura. En los libros del *Apocalipsis*, de *Daniel* y de *Job*, nuestro autor encuentra extensas descripciones del diablo, que contraponen, en el texto, con las alusiones a Cristo que aparecen tanto en el *Apocalipsis*, como en la profecía de *Balaam* del *Libro de los Números*. Todo ello muestra que ambos Testamentos son uno solo, pues dan testimonio unísono de la oposición radical existente entre la luz y las tinieblas, que simboliza la lucha entre Cristo y Belial. El alma aparece representada en el personaje de Eva, en la casquivana esposa de Oseas, pero también es la Jerusalén del profeta Jeremías, y la mujer de la que hablan algunos textos de Pablo. Los *exempla* morales se encuentran personificados en Abraham y Sara, en Job y Josué. Por su parte, Júpiter y Marte, Saturno, Mercurio y Venus ponen de manifiesto comportamientos morales reprobables. Toros, novillos y perros simbolizan vicios humanos, como la

soberbia o la codicia. Toda la creación visible, en fin, es un mensaje de Dios al hombre, ya sea contemplada directamente, bien a través de la Escritura. El texto en el que Prisciliano se apoya para buscar el contenido simbólico de las realidades visibles está tomado de la *Sabiduría de Salomón* (7.17-21). Para nuestro autor, uno de los dones que Dios concede al *eruditus per scripturas fide*, cual nuevo Salomón, es conocer “tanto lo que está oculto como lo que aparece a la vista”.

4. ÁMBITO DOCTRINAL

Hubiera sido deseable abordar este capítulo de las conclusiones desde la perspectiva que marca la mentalidad de un cristiano de los primeros siglos. Para éste, toda su forma de pensar y su modo de vivir discurren al hilo de la historia de la salvación que, diseñada por Dios para el hombre, abarca desde el momento de la creación referida por el *Génesis* hasta el final de los tiempos. Una salvación que comienza a hacerse efectiva para el cristiano desde la inmersión bautismal y su ingreso en la Iglesia. Salvación que le ha sido otorgada por medio de Jesucristo, anunciado y esperado por los patriarcas y los profetas, y que, en los últimos tiempos, se encarna, muere y resucita. El acontecimiento salvador de Jesucristo es el centro de las catequesis que reciben los cristianos como preparación para su renuncia al mundo, previa a su adhesión plena a Cristo por la fe que han recibido, mediante la infusión del espíritu de Dios, en la consagración bautismal. La propia estructura del primer *Tratado* es un claro ejemplo de cuanto se ha dicho en estas líneas.

Ciertamente, el estudio del primer *Tratado* supone un acercamiento muy importante a la mentalidad cristiana de Prisciliano. Pese a ello, faltan todavía algunas piezas de este rompecabezas que es preciso recoger en el resto de los *Tratados*. Por ello nos vemos obligados a plantear el apartado doctrinal en estas conclusiones recurriendo a una disposición temática de carácter escolástico.

4.1. Concepción de Dios

El *Tratado* primero de Prisciliano trasluce un concepto acerca de Dios característico del modalismo, sabelianismo o monarquianismo de segunda generación, aspecto que denuncian algunas fuentes, admiten no pocos estudiosos y ha sido demostrado por Orbe (1981) en su estudio acerca del quinto *Tratado* prisciliano.

Padre, Hijo y Espíritu Santo no son para nuestro autor sino tres modos insubsistentes, no personales, con los que Dios se manifiesta a lo largo de la historia de

la salvación. Así lo ponen de manifiesto la exégesis de *Bar.3.36-38* –cita utilizada por nuestro autor en un centón de conocida tradición monarquiana–, la fórmula de la triple *potestas* y la imagen de la fuente de tres caños. Por otro lado, en las tres realidades trinitarias de las que habla Prisciliano no parece existir subordinación, sino relaciones equivalentes que se distinguen meramente por sus funciones y no por su subsistencia personal, lo cual diferencia a nuestro autor de los monarquianos de primera generación, en especial, del pensamiento de Práxeas, que conocemos a través de Tertuliano.

4.2. Concepción de Cristo

En el ámbito cristológico, la relación que se establece es la terna Dios - Cristo - Jesús. El Dios invisible se manifiesta a los hombres desde el comienzo de la creación en el Cristo preexistente (cuya aparición no queda clara), que se hace visible en el Antiguo Testamento a los profetas y a los patriarcas. Posteriormente, se encarna en Jesús y vive entre los hombres. En los últimos tiempos, inhabita como espíritu en los cristianos. Así mismo, se describen tres etapas en Cristo: a) previa a la encarnación, es anunciado por el Antiguo Testamento; b) en los misterios de su vida en la tierra: encarnación, muerte y resurrección; y c) en su nueva vida, etapa definitiva cuya humanidad, resucitada, está junto al Padre. Todo esto debe ser entendido desde la perspectiva modalista, y la etapa final de Cristo desde una perspectiva soteriológica que no admite la *salus carnis*. De ahí que, según nuestro autor, quien está sentada a la derecha de Dios, entendido como Padre (¿creador?), es el alma (la humanidad) de Jesús, que abre camino para los cristianos. El modo de entender la humanidad resucitada para Prisciliano no conlleva la glorificación de la carne material, sino simplemente la del hombre interior o alma. La glorificación no es concebida como un nuevo estado en la vida humana, de Cristo y de todo hombre, sino como un retorno al estado preexistente, en el que las almas (ψυχαί) no habían enfriado su condición de criatura racional, a imagen y semejanza de Dios (eran νόες), y permanecían inmersas en Dios.

La doctrina cristológica de Prisciliano, en el primer *Tratado*, afirma la realidad de la encarnación, aspecto éste al que hace referencia a lo largo de todo el escrito. Dicha afirmación parece ser sincera (algunos estudiosos, sin embargo, acusan a Prisciliano de docetismo), aunque en ningún momento emplea el adverbio *uere* o similares, recurso común en los autores cristianos, para referirse a los misterios de la vida de Cristo. Pese a esta ausencia, insiste en manifestar su fe en la encarnación: nacimiento, pasión y muerte. También profesa su fe en la resurrección, pero, como hemos demostrado, parece

claro que el concepto de resurrección no concierne a la carne material, sino tan sólo al hombre interior o alma. En el plan de salvación de Dios, por tanto, Cristo habría venido a rescatar el alma humana, y no el cuerpo material. En esta línea, la pasión de Cristo se desvela como un ejemplo que el cristiano debe seguir, más que como un acontecimiento salvífico que alcanza para el hombre una nueva condición. La pasión de Cristo encierra una enseñanza: que el cristiano debe clavar el mundo y su carne material a la cruz, para que el alma vuele, ya en esta vida intramundana, hacia Dios. De modo análogo, la resurrección parece asignada, no a la vida futura, sino a la vida intramundana, a modo de participación, aquí y ahora, de una experiencia que se antoja algo más que mera primicia o anticipación de la auténtica y plena resurrección. Así mismo, por su autorresurrección, Dios Cristo abre un camino para todos los que se dirigen, o retornan, hacia Dios.

4.3. Concepción del ser humano.

El hombre es para Prisciliano, cuerpo, alma y espíritu, según la conocida tricotomía paulina. Pero, al mismo tiempo, se puede decir que es carne y espíritu, o sea, elemento que tiende hacia Dios (hombre espiritual) y elemento que lastra al hombre (hombre carnal) y le arrastra a vivir con vida propia de la materia corruptible. En esa medida, distingue, en la línea de Orígenes, el hombre interior, destinado a la inmortalidad, y del hombre exterior condenado a la corrupción; este hombre exterior coincide en ocasiones con el cuerpo material, al que llama, utilizando una expresión de Pablo –pero también traicionando su sentido paulino–, hombre viejo. Ese hombre, como ser creado del que habla el *Génesis*, experimenta dos fases: la creación primera, a imagen y semejanza del hombre interior, no material; y la creación segunda, la del hombre material, la creación corpórea. Es probable que también en esto Prisciliano siga la línea antropológica de Orígenes, para quien la creación segunda es consecuencia de la primera caída, noética, por la que los seres espirituales creados positivamente por Dios adquieren cuerpos pesados con los que purgar su pecado durante el paso por la vida intramundana. Prisciliano no distingue nocionalmente la imagen de la semejanza, si bien se deduce, a partir de los textos, que el pecado conlleva la pérdida de la similitud con el modelo.

4.4. El diablo, el primer terrenal

A propósito del pecado noético, es preciso apuntar también que la concepción sobre el origen del mal, personificado en el diablo, presenta en nuestro autor rasgos cercanos al pensamiento primitivo que se encuentra en el *Manual de Disciplina* de Qumram y en las *Recognitiones* pseudoclementinas, si bien el primer *Tratado* no permite dilucidar suficientemente este asunto. Por otra parte, el *Tratado* reconoce al diablo como una obra de Dios que, debido a su caída, sufrió la plasmación corpórea al principio de la creación material.

4.5. La creación material

No cabe duda de que nuestro autor concibe la creación material como obra de Dios. Prisciliano reconoce que ha sido dispuesta para el servicio del hombre en orden a su salvación, dado que lo visible puede llevar al conocimiento de lo invisible. No por ello su perspectiva acerca de la materia deja de ser acusadamente negativa, vinculada a la corrupción, a lo efímero, y a la ocasión que la materia corruptible proporciona al demonio para arrastrar al mal a los humanos. Así mismo, cuando nuestro autor habla de la creación del cuerpo material del hombre, emplea siempre expresiones que parecen manifestar un cierto desafecto del Dios creador hacia la materia corpórea.

4.6. Libertad

Ciertamente, el hombre se ve acosado, durante su etapa inframundana, por su propia realidad (la carne), por el modo de vida que impone la materia y quienes se dejan arrastrar por ella (el mundo), así como por el diablo y sus adláteres (el demonio). Pese a ello, afirma Prisciliano sin ambages, el hombre es libre para elegir el bien o el mal. De ahí que nuestro autor ponga en práctica una pedagogía moral basada en la técnica de oposición de contrarios: Cristo - Belial, luz - tinieblas, espíritu - carne, alma - cuerpo, vida - muerte, incorrupción - corrupción, “deambulatorio de lo divino” - “ratonera del engaño”, infinito - limitado, invisible - visible. Con esta descripción agónica de la existencia nuestro autor no pretende otra cosa que estimular a su auditorio a la opción radical por la “mesa de Cristo”.

Nuestro autor opina, así mismo, que el modo de ser de la creación material influye en el hombre a través el nacimiento y de la herencia de los padres; de modo particular, en el modo de pensar, del que el cristiano ha sido liberado por el nuevo nacimiento que otorga Cristo por el bautismo. La inmersión bautismal, junto con los

padecimientos del Salvador, liberan al hombre que se adhiere a Cristo de la mentalidad mundana propiciada por la filosofía, por la astrología –el determinismo astrológico es vencido por quien domina los astros– y los fenómenos meteorológicos, y lo preservan incluso de la influencia que, a través de todas esas realidades, ejercen los multiformes demonios, presentes de modo espiritual en el espacio infraceleste. Según Prisciliano, todo lo visible es engañoso, y puede entrañar para el hombre un motivo de caída en el pecado, pero también, si se comprende correctamente, su rechazo supone el punto de partida para elevarse hacia Dios.

4.7. La Escritura como realidad formada por elemento material

Hasta la Escritura puede ser motivo de perdición si su realidad visible no es adecuadamente interpretada, conforme a unas pautas presentes en los propios textos sagrados y desde una disposición espiritual que sólo se alcanza mediante el esfuerzo ascético y la iluminación divina. En la medida en que el cristiano accede al texto sagrado con la actitud precisa y con mirada espiritual, la Escritura deviene un medio de salvación.

4.8. Escritura y profecía

El *Tratado* primero pone de manifiesto que nuestro autor tiene un concepto muy amplio de la profecía: para él, es sinónimo de hablar de Dios. En el Antiguo Testamento, Dios habla al hombre a través de los profetas y de los patriarcas. Más tarde, en el Nuevo, lo hace por medio de los apóstoles y, en los últimos tiempos, son todos los cristianos quienes reciben este don. Pero también hablan de Dios los enemigos de Dios (Balaam), e incluso los demonios. En consonancia con esta perspectiva abierta, la profecía no se limita a los libros incluidos en el canon, si bien éste ha sido establecido con la intención de marcar las pautas de discernimiento con las que debe interpretarse la veracidad de cualquier escrito sagrado, ya sea apócrifo, ya sea canónico.

Prisciliano argumenta que los herejes no sólo han interpolado sus mentiras y falacias en los textos apócrifos, sino incluso en los admitidos por la Magna Iglesia como canónicos. En este punto, lo apócrifo y lo canónico corren la misma suerte. Es importante matizar, sin embargo, que nuestro autor respeta el canon como signo de voluntad divina. Del análisis del *Tratado* no se deduce que nuestro autor conceda a los apócrifos mayor autoridad que la que les otorgaban otros eclesiásticos de la Magna Iglesia. Asunto distinto es la labor del *diligens scripturarum scrutator* que, como arriba

se ha dicho, no debe despreciar, para su investigación, los datos que le proporcionen libros que no figuran en el canon.

La creación confiesa la divinidad de Cristo. Por mandato divino, toda lengua proclama que Jesucristo es Señor. De ahí la paradoja de que, en la Escritura, se consignen profecías que proceden de fuentes adversas a Dios. Así, los demonios confiesan la divinidad de Cristo; pese a su depravación, Balaam profetiza a Cristo; incluso la inscripción de la cruz, escrita en distintas lenguas con intención de burlarse del que pende del madero, proclama la soberanía y el señorío de Cristo. Hasta la maldad da testimonio de Dios cuando es condenada. Para Prisciliano es tan intensa la conciencia de la revelación de Dios al hombre, que no le importa reconocer cualesquiera cauces, por paradójicos que resulten, por los que Dios, como prueba de su poder, quiera revelarse.

4.9. Alcance del ascetismo

La frescura evangélica que rezuman algunos pasajes y ciertas afirmaciones de los *Tratados* es la causa de que algunos estudiosos hayan considerado a Prisciliano un reformador. En esta línea, no cabe duda de que nuestro autor apuesta por una experiencia de vida cristiana que huya de mediocridades: la entrega total a Cristo como consecuencia del bautismo encuentra su plasmación concreta en un modo de vida exigente, como plan de lucha contra los enemigos del alma. El objetivo que mueve a nuestro autor y a la comunidad a la que pertenece es que el alma se desembarace de lo carnal y, ya durante esta vida, pueda unirse a aquél que es su divino morador interior. De ahí que considere manifiestamente (quizá infinitamente) superior la opción de la virginidad, frente a la del matrimonio y la procreación. Conviene subrayar que, en este tratado, las nupcias y la procreación son realidades consideradas únicamente en el plano de la exégesis espiritual: los ejemplos conyugales y fecundos tomados de la Escritura no son sino símbolos de la relación entre Dios y el alma, o entre el cristiano y la Iglesia, o entre Cristo y la Iglesia. No existe un rechazo explícito del matrimonio y la procreación, pero se intuye una inclinación al encratismo (continencia) similar a la que se profesa en otros escritos atribuidos al círculo priscilianista. En este punto, el primer *Tratado* sí afirma que el ideal de vida cristiano tiene como objetivo superar la condición sexual, propia de la creación material que divide a los seres humanos en machos y hembras. Es probable que semejante ideal encuentre su concreción en la condición virginal, vivida ya en la fase mundana, como anuncio de la isangelia (*Tract.6.81.16 son como ángeles*) a

la que, según doctrina común, el bautizado está destinado en su fase extramundana (*Gal.3.28, Lc.20.34-36, etc.*).

En la línea del desapego por lo carnal, su conducta ascética está marcada por dos pilares: el ayuno y la purificación, por una parte, y la práctica de buenas obras, por otra. También en este punto procura nuestro autor elevarse al sentido espiritual: para él, la verdadera riqueza consiste en comprar el oro de la fe, acrisolado al fuego.

BIBLIOGRAFÍA

INSTRUMENTA

- AAVV, *Thesaurus linguae latinae, editus iussu et auctoritate consilii ab academiis societatibusque diuersarum nationum electi*, Leipzig 1900-
- J. Allenbach et al., *Biblia patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, Paris 1975-2000.
- A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1986.
- Ch. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Graz 1883-1887.
- E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, Steenbrug 1995 (3^a ed.).
- A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1985.
- B. Fischer - J. Gribomont - H.F.D. Sparks - W. Thiele - R. Weber, *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, 1975.
- E. Forcellini - J. Perin, *Totius latinitatis lexicon, Onomasticon*, Bolonia 1940 (Padua 1913-1920).
- H.J. Frede - R. Grysson, *Vetus Latina, die Reste der altlateinischen Bibel. Vetus latina Institut*, Friburgo 1949-
- M. Geerard, *Clavis apocryphorum Nouum Testamenti*, Turnhout 1992.
- J.C. Haelewyck, *Clavis apocryphorum Veteris Testamenti*, Turnhout 1998.
- P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum Latinae versiones antiquae, seu vetus Italica*, Reims 1743-1749 (reimpr. Turnhout 1991).
- A. Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, Stuttgart 1994.
- J.F. Schleusner, *Novus Thesaurus philologico-criticus sive Lexicon in LXX*, Londres 1822.
- Septuaginta: Vetus Testamentum graecum, auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, Gotinga 1974-2006. R. Hanhart, VIII,5, *Tobit*, 1983; J. Ziegler, XII,2, *Sapientia Iesu filii Sirach*, 1980; J. Ziegler, XI,4, *Iob*, 1982.

FONTES ANTIQUAE

Ambrosius Mediolanensis [Ambr.]

<i>I Co.</i>	<i>In Epistolam Beati Pauli Ad Corinthios Primam.</i> <i>PL</i> 17, 183-276B.
<i>Abrah.</i>	<i>De Abraham.</i> C. Schenkl, <i>CSEL</i> 32,1, 1897, 501-638.
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae.</i> O. Faller, <i>CSEL</i> 82,1, 1968; M. Zelzer, <i>CSEL</i> 82,2, 1990; M. Zelzer, <i>CSEL</i> 82, 3, 1982.
<i>Ep.Ex.Coll.</i>	<i>Epistulae extra collectionem traditae.</i> M. Zelzer, <i>CSEL</i> 82,3, 1982, 145-190, 198-295, 302-311.
<i>Exam.</i>	<i>Exameron.</i> C. Schenkl, <i>CSEL</i> 32,1, 1897, 3-261.
<i>Excess.</i>	<i>De excessu fratris Satyri.</i> O. Faller, <i>CSEL</i> 73, 1955, 209-325.
<i>Exp.Luc.</i>	<i>Expositio euangelii secundum Lucam.</i> M. Adriaen, <i>SL</i> 14, 1957, 1-400.
<i>Expl.Psalm.</i>	<i>Explanatio psalmorum XII.</i> M. Petschenig, <i>CSEL</i> 64, 1919.
<i>Fide.</i>	<i>De fide libri V (ad Gratianum Augustum).</i> O. Faller, <i>CSEL</i> 78, 1962, 3-307.
<i>Fuga.</i>	<i>De fuga saeculi.</i> C. Schenkl, <i>CSEL</i> 32,2, 1897, 163-207.
<i>Helia.</i>	<i>De Helia et ieiunio.</i> C. Schenkl, <i>CSEL</i> 32,2, 1897, 411-465.
<i>Inst.Virg.</i>	<i>De institutione uirginis et sanctae Mariae uirginitate perpetua ad Eusebium.</i> F. Gori, <i>Biblioteca Ambrosiana</i> 14, 2, Milán 1989, 110-194.
<i>Luc.</i>	<i>Expositio euangelii secundum Lucam.</i> M. Adriaen, <i>SL</i> 14, 1957, 1-400.
<i>Myst.</i>	<i>De mysteriis.</i> O. Faller, <i>CSEL</i> 73, 1955, 89-116.
<i>Noe.</i>	<i>De Noe.</i> C. Schenkl, <i>CSEL</i> 32,1, 1897, 413-497.
<i>Paradis.</i>	<i>De paradiso.</i> C. Schenkl, <i>CSEL</i> 32,1, 1897, 263-336.
<i>Psalm.</i>	<i>Explanatio psalmorum XII.</i> M. Petschenig, <i>CSEL</i> 64, 1919.

- Psalm*118. *Expositio psalmi CXVIII.*
M. Petschenig, *CSEL* 62, 1913.
- Rom.* *In Epistolam Beati Pauli Ad Romanos.*
PL 17, 45-184A.
- Sacram.Reg.* *De sacramento regenerationis siue de philosophia*
(*fragmenta apud Augustinum seruata*).
G. Madec, *Saint Ambroise et la philosophie*, París 1974, 257-260.
- Spir.Sanct.* *De spiritu sancto.*
O. Faller, *CSEL* 79, 1964, 7-222.
- Vid.* *De uiduis.*
F. Gori, *Biblioteca Ambrosiana* 14, 1, Milán 1989, 244-318.
- Virgin.* *De uirginitate.*
F. Gori, *Biblioteca Ambrosiana* 14, 2, Milán 1989, 16-106.

Ambrosius Mediolanensis (dubium) [Ps.Ambr.]

- Ep.* *Epistula* (= ep. extra collectionem 13).
M. Zelzer, *CSEL* 82, 3, 1982, 222-234.
- Sacram.* *De sacramentis.*
O. Faller, *CSEL* 73, 1955, 15-85.

Ambrosius Autpertus [Ambr.Autp.]

- Exp.Apoc.* *Expositio in Apocalypsin.*
R. Weber, *CM* 27-27A, 1975.

Ambrosiaster [Ambrosiast.]

- 1Tim.* *Commentarius in Pauli epistulas ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem (recensiones alpha et gamma).*
H.J.Vogels, *CSEL* 81,3, 1969, 251-294.
- Coloss.* *Commentarius in Pauli epistulas ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem (recensiones alpha et gamma).*
H.J. Vogels, *CSEL* 81,3, 1969, 167-207.
- Eph.* *Commentarius in Pauli epistulas ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem (recensiones alpha et gamma).*
H.J. Vogels, *CSEL* 81,3, 1969, 71-126.

Gal. *Commentarius in Pauli epistulas ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, ad Thessalonicenses, ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem (recensiones alpha et gamma).*

H.J. Vogels, CSEL 81,3, 1969, 3-68.

Rom. *Commentarius in Pauli epistulam ad Romanos (recensio gamma).*

H.J. Vogels, CSEL 81,1, 1966.

Quaest. *Quaestiones Veteris et Noui testamenti (Quaestiones numero CXXVII).*

A. Souter, CSEL 50, 1908, 1-416.

Anonyma

2Ap.Sant. *Apocalypsis Iacobi altera.*

A. Veilleux, *La Seconde Apocalypse de Jacques (NHC V, 4)*, Quebec 1987.

Act.Arch. *Acta disputationis Archelai episcopi Mesopotamiae et Manetis heresiarchae (uetus latina interpretatio).*

M.J. Routh, *Reliquiae sacrae*, vol. V, Oxford 1848.

Antiquit. *Liber Antiquitatum biblicarum Pseudo-Philonis.*

D.J. Harrington, SC 229, 1979.

Apoc.Jn. *Iohannis euangelium apocryphum.*

M. Krause - P. Labib, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Wiesbaden 1962.

[TRAD.] [COM.] M. Tardieu, *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, París 1984.

Asc.Is. *Ascensio Isaiae.*

C. Leonardi - E. Norelli - P. Bettolo - A. Giambelluca - L. Perrone, *Ascensio Isaiae. Textus*, SA 7, 1995.

Enoc *Liber I Enoc.*

[TRAD.] F. Corriente - A. Piñero, *Libro I de Henoc, Apócrifos del Antiguo testamento IV*, ed. A. Díez Macho, Madrid 1984, 39-143.

En.Aut. *Authentikos logos.*

G.W. MacRae, *Authoritative Teaching, Nag Hammadi codices V, 2-5 and VI*, Leiden 1979.

[TRAD.] J. Montserrat Torrents, *Enseñanza autorizada o El discurso soberano (NHC VI, 3), Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*, eds. A. Piñero - J. Montserrat Torrents - F.

García Bazán - F. Bermejo - A. Quevedo, Madrid 1997, 442-7.

Ev.Flp.

Euangelium Philippi.

B. Layton, *Gospel According to Philip, Nag Hammadi Codex II*, 2-7, Leiden 1989.

[TRAD.] F. Bermejo, *Evangelio de Felipe (NHC II, 3) Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: evangelios, hechos, cartas,), eds. A. Piñero - J. Montserrat Torrents - F. García Bazán - F. Bermejo - R. Trevijano, Madrid 1999.*

Ev.T.

Euangelium Thomae.

B. Layton, *Gospel According to Thomas, Nag Hammadi Codex II*, 2-7, Leiden 1989.

[TRAD.] A. de Santos Otero, *Evangelio de Tomás, Los evangelios apócrifos*, ed. A. de Santos Otero, Madrid 2005, 372-85.

Ev.E.

Euangelium secundum Aegyptios.

A. Böhlig, F. Wisse (eds.), *The gospel of the Egyptians (the Holy book of the great invisible spirit) en Nag Hammadi codices III, 2 and IV, 2*, Leiden 1975.

Ev.V.

Euangelium Veritatis.

H.W. Attridge, G.W. MacRae (eds.), *The Gospel of Truth, Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex), I-II*, Leiden 1985.

Ex.Al.

Exegesis de anima.

B. Layton, *Expository Treatise on the Soul, Nag Hammadi Codex II*, 2-7, Leiden 1989.

[TRAD.] J. Montserrat Torrents, *Exposición sobre el alma (NHC II, 6), Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*, eds. A. Piñero - J. Montserrat Torrents - F. García Bazán - F. Bermejo - A. Quevedo, Madrid 1997, 202-208.

Hip.A.

Hypostasis archonton.

B. Barc, *L'Hypostase des archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II,4)*, Quebec 1980.

[TRAD.] J. Montserrat Torrents, *Hipóstasis de los arcontes (NHC II, 4), Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*, eds. A. Piñero - J. Montserrat Torrents - F. García Bazán - F. Bermejo - A. Quevedo, Madrid 1997, 346-55.

- Og.M.* *De origine mundi.*
Layton, B., *On the Origin of the World, Nag Hammadi Codex II, 2-7*, Leiden 1989.
- Paen.Ad.* *Paenitentia Adae.*
[TRAD.] *Livre du combat d'Adam*, J.P. Migne, *Dictionnaire des apocryphes. Tome premier*, París 1856, 290-387.
- Pens.Trim.* *Protennoia Trimorphe*
C.W. Hedrick, *Trimorphic Protennoia, Nag Hammadi Codices XI, XII and XIII*, Leiden 1990.
[TRAD.] F. García Bazán, *Pensamiento trimorfo (NHC XIII), Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*, eds. A. Piñero - J. Montserrat Torrents - F. García Bazán - F. Bermejo - A. Quevedo, Madrid 1997, 307-20.
- Protev.* *Proteuangelium Iacobi.*
E. Stryker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruselas 1961.
[TRAD.] C. Isart, *El protoevangelio de Santiago en griego, El protoevangelio de Santiago*, eds. J. González - C. Isart - P. González, Madrid 1997, 81-134.
- Test.Salom.* *Testamentum Salomonis.*
[TRAD.] A. Piñero, *Testamento de Salomón, Apócrifos del Antiguo testamento V*, ed. A. Díez Macho, Madrid 1987, 335-390.
- Test.V.* *Testamentum ueritatis.*
B.A. Pearson, *The Testimony of Truth, Nag Hammadi codices IX-X*, Leiden 1981.
- Tr.G.St.* *Tres columnae Seth.*
G. Riley, *Second Teatrise of the Great Seth, Nag Hammadi Codex VII*, Leiden 1996.
- Tr.Trip.* *Tractatus tripartitus.*
E. Thomassen, *Le traité tripartite (NH I, 5)*, Quebec 1989.
- Trin.* *De fidei unitate seu De trinitate liber VIII (uel X) et De trinitate libri IX-XII amplioris collectionis.*
V. Bulhart, *SL 9*, 1957, 115-118, 129-131, 135-205. (cf. *Ps.Euseb.Vercell.*)
- Apponius [Appon.]**
Cant. *In Canticum canticorum expositio.*
B. de Vregille - L. Neyrand, *SL 19*, 1986, 1-311.

Apuleius [Apul.]

Met. *Metamorphoses.*
R. Helm, (T), 1955.

Aratus [Arat.]

Phaenom. *Aratus secundum translationem quam fecit Germanicus Caesar. Phaenomena (uersa atque retractata).*
E. Baehrens, (T), 1879 [Poetae Latini Minores, vol. I], 148-187.

Arnobius Iunior [Arnob.Iun.]

Confl.Serap. *Conflictus cum Serapione.*
K.-D.Daur, SL 25A, 1992, 43-173.
[TRAD.] [COM.] F. Gori, *Arnobio il Giovane. Disputa tra Arnobio e Serapione*, Torino 1993.

Psalms. *Commentarii in Psalmos.*
K.-D.Daur, SL 25, 1990.

Athanasius Alexandrinus [Athan.]

Quaest.Script. *Quaestiones in scripturam sacram* [Sp.].
PG 28, 712-773.

V.Anthon. *Vita Antonii.*
G.J.M. Bartelink, SC, 1994.

Athenagoras Atheniensis [Athen.]

Suppl. *Legatio siue Supplicatio pro Christianis.*
W.R. Schoedel, OEChT 1972, 2-86.

Augustinus Hipponensis [Aug.]

Adn.Iob. *Adnotationes in Iob.*
J. Zycha, CSEL 28.2, 1895, 509-628.

Agone *De agone christiano.*
J. Zycha, CSEL 41, 1900, 101-138.

C.Aduers. *Contra aduersarium legis et prophetarum.*
K.-D. Daur, SL 49, 1985, 35-131.

C.Ep.Pel. *Contra duas epistulas Pelagianorum.*
C.F. Vrba - J. Zycha, CSEL 60, 1913, 423-570.

- C.Faust.* *Contra Faustum.*
J. Zycha, *CSEL* 25, 1891, 251-797.
[TRAD.] P. de Luis, *Obras completas de San Agustín. 31, Escritos antimaniqueos (2): Contra Fausto*, Madrid 1993.
- C.Fort.* *Contra Fortunatum.*
J. Zycha, *CSEL* 25, 1891, 83-112.
- C.Iul.* *Contra Iulianum.*
PL 44, 641-874.
- C.Iul.Op.Imp.* *Contra Iulianum opus imperfectum.*
M. Zelzer, *CSEL* 85,1, 1974 (libri I-III)
PL 45, 1337-1608 (libri IV-VI).
- Ciu.* *De ciuitate Dei.*
B. Dombart - A. Kalb, *SL* 47-48, 1955.
[TRAD.] S. Santamarta del Río - M. Fuertes Lanero, *Obras completas de San Agustín. 16-17, La Ciudad de Dios (1-2)*, Madrid 1988.
- Coll.Max.* *Collatio cum Maximino.*
PL 42, 709-742.
- Conf.* *Confessionum libri tredecim.*
L. Verheijen, *SL* 27, 1981.
- Cons.Eu.* *De consensu euangelistarum.*
F. Weihrich, *CSEL* 43, 1904.
- Diu.Quaest.* *De diuersis quaestionibus octoginta tribus.*
A. Mutzenbecher, *SL* 44A, 1975, 11-249.
- Doct.Christ.* *De doctrina christiana.*
J. Martin, *SL* 32, 1962, 1-167.
- Duab.Anim.* *De duabus animabus.*
J. Zycha, *CSEL* 25, 1891, 51-80.
- Enarr.* *Enarrationes in Psalmos.*
E. Dekkers - J. Fraipont, *SL* 38-39-40, 1956.
- Enchir.* *Enchiridion de fide, spe et caritate.*
E. Evans, *SL* 46, 1969, 49-114.
- Ep.* *Epistulae.*
A. Goldbacher, *CSEL* 34,2 (*Epist.*33, 54, 83); 44 (*Epist.*149, 157); 57 (*Epist.*185), 1895-1898.
[TRAD.] L. Cilleruelo, *Obras de San Agustín. 8, Cartas*, Madrid 1958.

- Ep.Nuper.* *Epistulae nuper in lucem prolatae.*
J. Divjak, CSEL 88, 1981.
- Fid.Symbol.* *De fide et symbolo.*
J. Zycha, CSEL 41, 1900, 3-32.
- Gen.Litt.* *De Genesi ad litteram libri duodecim.*
J. Zycha, CSEL 28,1, 1894, 3-435.
[TRAD.] B. Martín, *Obras de San Agustín. 15, De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra, incompleto. Del Génesis a la letra*, Madrid 1957.
- Gen.Manich.* *De Genesi contra Manichaeos.*
PL 34, 173-220.
[TRAD.] B. Martín, *Obras de San Agustín. 15, De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra, incompleto. Del Génesis a la letra*, Madrid 1957.
- Haer.* *De haeresibus.*
R. Vander Plaetse - C. Beukers, SL 46, 1969), 286-345.
- Ioh.* *In Iohannis euangelium tractatus.*
R. Willems, SL 36, 1954.
- Nat.Grat.* *De natura et gratia.*
C.F. Vrba - J. Zycha, CSEL 60, 1913, 233-299.
- Nupt.* *De nuptiis et concupiscentia.*
C.F. Vrba - J. Zycha CSEL 42, 1902, 211-319.
- Pecc.Merit.* *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum.*
C.F. Vrba - J. Zycha CSEL 60, 1913, 3-151.
- Quaest.Hept.* *Quaestionum in heptateuchum libri septem.*
J. Fraipont, SL 33, 1958, 1-377.
- Quaest.Simpl.* *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum.*
A. Mutzenbecher, SL 44, 1970.
- Retract.* *Retractationum libri duo.*
A. Mutzenbecher, SL 57, 1984.
- Serm.* *Sermones. Sermones de Vetere testamento.*
C. Lambot, SL 41 (Serm.21, 37, 45, 46).
Sermones ad populum
PL 38 (Serm.125, 128, 154, 176, 193, 266, 273, 322), PL 39 (Serm.380).

Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti.

G. Morin, *Miscellanea Agostiniana*, vol. 1, Roma, 1930 (Serm.77A, 229N, 229M), *RBen* 66 (Serm.343) y *RBen* 84 (218A).

Serm.Domini. *De sermone Domini in monte.*

A. Mutzenbecher, *SL* 35, 1967.

Serm.Nouiss. *Sermones nouissimi.*

F. Dolbeau, *Augustin d'Hippone, Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, París 1996.

Spec. *Speculum.*

F. Weihrich, *CSEL* 12, 1887, 3-285.

Trin. *De trinitate.*

W.J. Mountain, *SL* 50-50A, 1968.

Augustinus Hipponensis (dubium) [Ps. Aug.]

Spec. *Liber de diuinis scripturis siue Speculum.*

F. Weihrich, *CSEL* 12, 1887, 289-700.

Mirab. *De mirabilis Sacrae Scripturae libri tres.*

PL 35, 2149-220.

Baquiarius

Fide. *De fide.*

PL 20, 1019-1036C.

[EM.] [TRAD.] [COM.] J. Madoz, "Una nueva redacción del *Libellus de fide* de Baquiario", *RET* 1[1940-1941]457-88.

Basilus Caesariensis [Basil.C.]

Eunom. *Contra Eunomion.*

PG 29, 209-770.

C.Sabellianos. *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos.*

PG 31, 600-617.

Bapt. *De baptismo.*

J. Ducatillon, *SC* 357, 1989.

Hom.Hex. *Homiliae in Hexaemeron.*

S. Giet, *SC* 26 bis, 1968 (reimpr.).

Beatus Liebanensis [Beat.]

- Adu.Elip.* *Aduersus Elipandum libri duo.*
B. Löfstedt, *CM* 59, 1984), 1-168.
- Comm.Ap.* *In apocalipsin libri duodecim.*
H.A. Sanders, Roma 1930.

Beda Venerabilis [Beda]

- Marc.* *In Marci euangelium expositio.*
D. Hurst, *SL* 120, 1960, 431-648.
- Retract.* *Retractatio in Actus apostolorum.*
M.L.W. Laistner, *SL* 121, 1983, 103-163.
- Ep.Cath.* *In epistulas septem catholicas.*
D. Hurst, *SL* 121, 1983, 181-342.
- Gen.Isaac.* *Libri quattuor in principium Genesis usque ad natiuitatem Isaac et eiectiōem Ismahelis adnotationum (siue Hexaemeron).*
C.W. Jones, *SL* 118A, 1967.
- Sam.* *In primam partem Samuhelis libri IV. Nomina locorum.*
D. Hurst, *SL* 119, 1962, 5-287.
- Exp.Act.Apost.* *Expositio actuum apostolorum.*
M.L.W. Laistner, *SL* 121, 1983, 3-99.
- Hom.Eu.* *Homiliarum euangelii libri II.*
D. Hurst, *SL* 122, 1955, 1-378.

Boethius [Boeth.]

- Top.Cic.* *In Topica Ciceronis Commentariorum Libri Sex.*
PL 64, 1039-1174A.

Bonauentura [Bonau.]

- Coll.Hexaem.* *Collationes in Hexaemeron.*
F. Delorme, *Bibl. Franciscana Scholastica Medii Aevi*, VIII, 1934, 1-275.

Bruno Carthusianorum [Brun.Carthus.]

- Exp.Psalm.* *Expositio In Psalmos.*
PL 152, 637-1419.

Caesarius Arelatensis [Caes.Arel.]

- Serm.* *Sermones ex integro a Caesario compositi uel ex aliis fontibus hausti.*
G. Morin, *SL* 103-104, 1953.

C. Iulius Caesar [Caes.]

- Ciu.* *Commentarii belli ciuilis.*
A. Klotz, (*T*), 1950.
- Gall.* *Commentarii belli Gallici.*
W. Hering, (*T*), 1997, 1-147.

Iohannes Cassianus [Ioh.Cass.]

- Inst.* *De institutis coenobiorum et de octo principalium uitiorum remediis.*
M. Petschenig, *CSEL* 17, 1888, 3-231.

Cassiodorus [Cassiod.]

- Compl.IIoh.* *Epistula Iohannis I. Complexiones in Epistulas apostolorum, Actus apostolorum et Apocalypsim Iohannis.*
PL 70, 1319-1418.
- Exp.Psalm.* *Expositio psalmorum.*
M. Adriaen, *SL* 97-98, 1958.
- Exp.Rom.* *Expositio sancti Pauli Epistulae ad Romanos.*
PL 68, 415-506.
- Hist.* *Historia ecclesiastica tripartita (quam Cassiodorus Epiphanium scholasticum e Socrate, Sozomeno et Theodoreto colligere latineque uertere iussit).*
W. Jacob - R. Hanslik, *CSEL* 71, 1952.
- Instit.* *Institutiones.*
R. Mynors, Oxford 1961.
- Gal.* *Commentaria in epistulas sancti Pauli.*
PL 68, 507-686.

Catena

- Hagedorn. U.-D. Hagedorn, *Die älteren griechischen Katenen zum Buch Hiob III*, Berlín 2000.
- Cramer. J.A. Cramer, *Catena graecorum patrum in Novum Testamentum*, Oxford 1840, 8 vols.

M. Tullius Cicero [Cic.]

- Att.* *Epistulae ad Atticum.*
D.R. Shackleton Bailey, (T), 1987, 2vol.
- Catil.* *In L. Sergium Catilinam orationes.*
P. Reis, (T), 1938 (*editio minor*).
- Cato.* *Cato maior de senectute.*
K. Simbeck, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc.47. (T), 1917, 3-43.
- De Orat.* *De oratore.*
K. Kumaniecki, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 3. (T), 1995.
- Fin.* *De finibus bonorum et malorum.*
Th. Schiche, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 43. (T), 1915.
- Font.* *Pro M. Fonteio oratio (fragmenta in aliis scriptis seruata).*
F. Schoell, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, vol. IV. (T), 1923.
- Inu.* *Rhetorici libri duo qui uocantur De inuentione.*
E. Stroebel, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 2. (T), 1915.
- Leg.* *De legibus.*
C.F.W. Müller, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, IV, 2, (T), 1905, 381-449.
- M.Ant.* *In M. Antonium orationes Philippicae.*
P. Fedeli, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 28, (T), 1986, 1-183.
- Mil.* *Pro T. Annio Milone oratio.*
A. Klotz, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 26, (T), 1918, 13-66.
[COM.] A.C. Clark, *M. Tulli Ciceronis Pro T. Annio Milone ad Iudices oratio*, Amsterdam 1967.
[TRAD.] J.M. Baños, *Cicerón. Discursos IV: En agradecimiento al Senado. En agradecimiento al pueblo. Sobre la casa. Sobre la respuesta de los Arúspices. En defensa de P. Sestio. Contra P. Vatinio. En defensa de T. Anio Milón*, Madrid 1994.
- Nat.Deor.* *De natura deorum.*
W. Ax, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 45, (T), 1933.

- Rab.Perd.* *Pro C. Rabirio perduellionis reo oratio.*
V. Marek, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 16, (T), 1983, 59-70.
- Sest.* *Pro Sestio oratio.*
T. Maslowski, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 22, (T), 1986, 4-78.
- Tusc.* *Tusculanae disputationes.*
M. Pohlenz, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, fasc. 44, (T), 1918.
- Verr.* *In C. Verrem orationes sex.*
A. Klotz, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia*, V, (T), 1923, 34-350; 2b-172b.

Clemens Alexandrinus [Clem.Al.]

- Exc.Theod.* *Excerpta ex Theodoto.*
F. Sagnard, *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, SC 23, París 1948, 52-212.
- Prot.* *Protrepticus.*
C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Le protreptique*. SC 2, 1949, 52-193.
- Strom.* *Stromata.*
O. Stählin - L. Früchtel - U. Treu, *Clemens Alexandrinus II, Stromata I-VI* (3ª ed.). GCS 52 (15), 1985; O. Stählin - L. Früchtel, *Clemens Alexandrinus III, Stromata VII-VIII* (2ª ed.), GCS 17, 1970.
[TRAD.] M. Merino, *Clemente de Alejandría. Stromata IV-V: martirio cristiano e investigación sobre Dios* Madrid 2003.
[TRAD.] M. Merino, *Clemente de Alejandría. Stromata VI-VIII: vida intelectual y religiosa del cristiano*, Madrid 2005.

Clemens Romanus

- 2Clem* *Secunda epistula Clementis.*
O. Gebhardt - A. Harnack - Th. Zahn, *Patrum Apostolicorum opera*, Leipzig 1906, 35-45.
[TRAD.] J.J. Ayán, *Segunda Carta de Clemente a los Corintios, Padres apostólicos*, Madrid 2000, 511-529.

Clementina [Ps.Clem.]

- Hom.* *Homiliae Clementinae.*
B. Rehm - G. Strecker, *GCS* 42, 1992.
- Clem.Recogn.* *Recognitiones Clementinae.*
B. Rehm - F. Paschke, *GCS* 51, 1965, 64, 234, 330.
- Ep.Iac.* *Epistula ad Iacobum.*
B. Rehm - F. Paschke, *GCS* 51, 1965, 375-387.

Collectio Canonum [Coll.Can.]

- Collectio canonum in V libris (libri I-III).*
M. Fornasari, *CM* 6, 1970.

Columella [Colum.]

- R.Rust.* *Res rustica. Collectio scriptorum veterum Upsaliensis.*
R. Calzecchi Onesti - C. Carena, *L'arte dell'agricoltura e libro sugli alberi*, Turín 1977.

Concilia Galliae 314-506 [Conc.Gall.]

- Ep.Leo.* *Epistula synodica episcoporum Galliae ad Leonem papam post concilium incerto in loco adunatum.*
C. Munier, *SL* 148, 1963, 107-110.

Concilium Illiberritanum ca. 306

- Can.* *Canones.*
F. Rodríguez, *Canones concilii illiberritani, La colección canónica hispana, IV. Concilios galos. Concilios hispanos (primera parte)*, eds. G. Martínez Díez - F. Rodríguez, Madrid 1984.

Cyprianus Carthaginensis [Cypr]

- Bono.Pat.* *De bono patientiae.*
C. Moreschini, *SL* 3A, 1976, 118-133.
- Demetr.* *Ad Demetrianum.*
M. Simonetti, *SL* 3A, 1976, 35-51.
- Dom.Orat.* *De dominica oratione.*
C. Moreschini, *SL* 3A, 1976, 90-113.
- Donat.* *Ad Donatum.*
M. Simonetti, *SL* 3A, 1976, 3-13.

- Ep.* *Epistulae.*
G.F. Diercks, *SL* 3B - *SL* 3C, 1994-1996.
- Fortun.* *Ad Fortunatum.*
R. Weber, *SL* 3, 1972, 183-216.
- Habit.* *De habitu uirginum.*
W. Hartel, *CSEL* 3,1, 1868, 187-205.
- Mortal.* *De mortalitate.*
M. Simonetti, *SL* 3A, 1976, 17-32.
- Quir.* *Ad Quirinum.*
R. Weber, *SL* 3, 1972, 3-179.
- Zel.* *De zelo et liuore.*
M. Simonetti, *SL* 3A, 1976, 75-86.
J. Campos, *Obras de San Cipriano*, Madrid 1964.
- Epist.Cypr.Al.* *Epistulae ad Cyprianum et alios (exceptis Nouatiani epistulis).*
G.F. Diercks, *SL* 3B - *SL* 3C, 1994-1996.

Cyprianus Carthaginensis (pseudo) [Ps.Cypr.]

- Cent.* *Sermo de centesima, sexagesima, tricesima.*
PLS 1, 53-67
- Rebapt.* *De rebaptismate.*
G. Rauschen, *Ps.Cypriani De rebaptismate recensio nova*, *FLP* 11, 1916, 42-73.
- Sing.* *De singularitate clericorum.*
PL 4, 835-870A.

Cyrillus Alexandrinus [Cyr.Al.]

- Comm.Proph.Min.* *Commentarii in prophetas minores.*
E. Pusey, *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas*, 2 vols., Oxford 1868.
- Exp.Psalm.* *Expositio in Psalmos.*
PG 69, 717-1273.
- Apol.* *Apologeticus.*
M. Mercator, *Cyrilli Apologeticus Pro XII Capitibus Adversus Orientales Episcopos*, *PL* 48, 933-970B.

Cyrillus Hierosolymitanus [Cyr.H.]

- Catech.* *Catecheses ad illuminandos* 1-18.
 W.K. Reischl - J. Rupp, Múnich 1848-60 (reimpr. Olms, Hildesheim 1967).
 [TRAD.] J. Sancho Bielsa, *San Cirilo de Jerusalén. Catequesis*, Madrid 2006.

Chromatius Aquileiensis [Chrom.Aquil.]

- Matth.* *Tractatus in Matthaëum*.
 R. Étaix - J. Lemarié, *SL* 9A, 185-489; *SL*9A suppl., 624-636, 1974.
- Serm.* *Sermones*.
 J. Lemarié, *SL* 9A 3-182; *SL* 9A supplementum 616-617, 1974.

Chronographus anni CCLIII

- Chr.Alex.* *Chronographus anni CCCIII, Liber generationis*.
 Th. Mommsen, *Chronica minora saec. IV-VII* (I), *MGHAnt.*, 9, 1892.

Iohannes Chrysostomus [Chrys.]

- Eutrop.* *In Eutropium*.
PG 52, 391-396.
- Comm.Iob.* *Commentarius in Job*.
 U.-D. Hagedorn, *Johannes Chrysostomos. Kommentar zu Hiob*, *PTS* 35, Berlin 1990, 1-200.
- Fragm.Iob.* *Fragmenta in Job (in catenis)*.
PG 64, 505-656.
- Hom.Matth.* *In Matthaëum (homiliae 1-90)*.
PG 58 531-539.
 [TRAD.] D. Ruiz Bueno, *Obras de San Juan Crisóstomo. I, Homilías sobre el Evangelio de San Mateo (1-45)*, Madrid 2007.
- Homil.Oz.* *In illud: Vidi dominum (homiliae 1-6)*.
 J. Dumortier, *Jean Chrysostome. Homélie sur Ozias*, *SC* 277, 1981 42-228.
- Hom.1Tim.* *In epistulam i ad Timotheum (homiliae 1-18)*.
PG 62, 501-600.

Scand. *Ad eos qui scandalizati sunt.*
PG 52, 479-528.

Didymus Alexandrinus [Didym.]

Gen. *In Genesim.*
 P. Nautin - L. Doutreleau, *Didyme l'Aveugle. Sur la Genèse*, vols. 1-2, SC 233-234, 1976 y 1978.

Comm.Iob. *Commentarii in Job.*
 A. Henrichs - L. Koenen - D.-U. Hagedorn, *Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus)*, PTA 33.1, 1985, 40-198.

Comm.Psalm. *Commentarii in Psalmos 22-26.10.*
 M. Gronewald, *Didymos der Blinde. Psalmenkommentar*, PTA 4, 1968, 2-246.

Frg.Psalm. *Fragmenta in Psalmos.*
 E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, PTS 15, Berlín 1975.

Trin. *De trinitate.*
PG 39, 773-992.

Comm.Zach. *Commentarii in Zacchariam.*
 L. Doutreleau, *Didyme l'Aveugle sur Zacharie*, SC 84, 426-788.

Iustiniani Digesta

Dig. *Digesta.*
 Th. Mommsen - P. Krüger, *Corpus Iuris Ciuilis* 1, Berlín 1911.

Dio Chrysostomus [Dio.Chrys.]

Orat. *Oratio ad Nicomedienses (orat. 38).*
 J. Arnim, *Orationes. Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia*, vol. 2, Berlin 1896 (reimpr. 1962), 29-43.

Ennodius [Ennod]

Epist. *Epistulae.*
 W. Hartel, CSEL 6, 1882.

Ephraem Syrus [Ephr.Syr.]

- Adu.Haer.Serm.* *Aduersus Haereses sermones.*
 J.S. Assemani, *S. Ephraemi opera syriace-latine* II, 2,
 Roma 1740.

Epiphanius Constantiensis [Epiph.Const.]

- Haer.* *Panarion seu aduersus LXXX haereses.*
PG 41 y 42.
 F. Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis Book II and III* (Sects 47-80, *De Fide*), Leiden - Nueva York - Colonia 1994.

Eucherius Lugdunensis [Eucher.]

- Formul.* *Formulae spiritualis intellegentiae.*
 C. Wotke, *CSEL* 31, 1894, 3-62.
Instr. *Instructionum libri duo.*
 C. Mandolfo, *SL* 66, 2005.

Eusebius Caesariensis [Euseb.C.]

- Comm.Is.* *Commentarius in Isaiam.*
 J. Ziegler, *GCS* 1975.
Comm.Psalm. *Commentaria in Psalmos.*
PG 23, 66-1396.
Eccl.Theol. *De ecclesiastica theologia.*
 E. Klostermann - G.Ch. Hansen, *Eusebius Werke* 4, *GCS* 14, 1971.
Hist.Eccl. *Eusebii Caesariensis Historia ecclesiastica. Rufini continuatio.*
 E. Schwartz, Th. Mommsen, *Eusebius Werke* 2,2, *GCS* 9,2, 1908.
Marcell. *Contra Marcellum.*
 E. Klostermann - G.Ch. Hansen, *Eusebius Werke* 4, *GCS* 14, 1971.
Praep. *Praeparatio euangelica.*
 K. Mras - E. Des Places, *Eusebius Werke* 8, *GCS* 43, 1982-83.

Isidoriana

Isidorian. Faustinus Areualus, *Isidoriana, siue in editionem operum S. Isidori Hispalensis prolegomena.*
PL 81, 573-0936B.

Faustinus Luciferianus [Faust.Lucif.]

Trin. *De trinitate.*
 M. Simonetti, *SL* 69, 1967, 295-353.

Faustinus Luciferianus et Marcellinus [Marc.Faust.]

Conf. *De confessione uerae fidei et ostentatione sacrae communionis (Libellus precum).*
 O. Günther, *SL* 69, 1967, 361-392.

Faustus Reiensis [Faust.Reiens.]

Spir.Sanct. *De spiritu sancto libri duo.*
 A. Engelbrecht, *CSEL* 21, 1891, 102-157.
Epist. *Epistulae.*
 R. Demeulenaere, *SL* 64, 406-415, 1985.

Felix Romanus

Fr. *Fragmenta.*
 H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule, Texte und Untersuchungen*, Hildesheim 1970 (Tubinga 1904).

Filastrius Brixiensis [Fil.Brix.]

Diu.Haer. *Diuersarum hereseon liber.*
 V. Bulhart, *SL* 9, 1957, 217-324.

Firmicus Maternus [Firm.]

Err. *De errore profanarum religionum.*
 R. Turcan, París 1982.

Fray Luis de León

Exp.Job. *Exposición del Libro de Job.*
 F. García, *Fray Luis de León. Obras completas castellanas II*, Madrid 1991.

Fulgentius mythographus [Fulg.]

- Exp.Serm.Antiq.* *Expositio sermonum antiquorum.*
R. Helm, (T), 1970, 111-126.
- Exp.Virgil.Contin.* *Expositio Virgilianae continentiae secundum philosophos moralis.*
R. Helm, (T), 1970, 83-107.
- Mitol.* *Mythologiarum libri tres (Mitologiarum libri tres).*
R. Helm, (T), 1970, 3-80.

Fulgentius Ruspensis [Fulg.Rusp.]

- Dict.* *Dicta regis Trasamundi et contra ea responsionum liber unus (seu Contra Arianos Liber).*
J. Fraipont, SL 91, 1968, 71-94.
- Ep.* *Epistulae.*
J. Fraipont, SL 91, 189-273, 362-381, 387-444; SL 91A, 447-457, 563-624, 1968.
- Euthym.* *Ad Euthymium de remissione peccatorum libri II.*
J. Fraipont, SL 91A, 1968, 649-707.

Fulgentius Ruspensis (pseudo) [Ps.Fulg.Rusp.]

- Trin.* *Liber de trinitate (Testimonia de fide catholica seu Aduersus Pintam).*
J. Fraipont, SL 90, 1961, 239-259.

Gallus anonymus [Gall.Anon.]

- Ad Deum* *Ad Deum post conuersionem et baptismum suum ('Sancte deus, lucis lumen').*
G. Hartel, CSEL 30, 1894, 350-356.

Gaudentius Brixienis [Gaud.Brix.]

- Tract.* *Tractatus XXI.*
A. Glück, CSEL 68, 1936.

Gregorius Illiberitanus [Greg.Illib.]

- Tract.* *Tractatus Origenis de libris Sanctarum Scripturarum.*
V. Bulhart, SL 69, 1967, 5-146.
- Diu.Gen.Lepr.* *De diuersis generibus leprarum.*
V. Bulhart, SL 69, 1967, 279-283.

- Fide.* *De fide orthodoxa contra Arianos.*
 V. Bulhart, *SL* 69, 1967, 221-247.
 [TRAD.] [COM.] M. Simonetti, *Gregorio di Elvira. La fede*,
 Turín 1975.
 [TRAD.] [COM.] J. Pascual Torró, *Gregorio de Elvira. La fe*, Madrid 1998.

Gregorius Illiberitanus (dubium) [Ps.Greg.Illib.]

- Fide.* *Fides Catholica.*
 V. Bulhart, *SL* 69, 1967, 271-272

Gregorius Magnus [Greg.Magn.]

- Moral.* *Moralia in Iob.*
 M. Adriaen, *SL* 143-143A-143B, 1979-1981.
 [TRAD.] J. Rico Pavés, *Gregorio Magno. Libros Morales/I*, Madrid 1998.

Gregorius Nazianzenus [Gr.Naz.]

- Orat.* *Apologetica (orat. 2).*
PG 35, 408-513.

Gregorius Nyssenus [Gr.Nyss.]

- Virgin.* *De virginitate.*
 M. Aubineau, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité*, *SC* 119, 1966, 246-560.

Gregorius Turonensis [Greg.Tur.]

- Hist.* *Historiarum libri X.*
 B. Krusch, *MGH SRM* 1.1, 1937.

Hieronymus [Hier.]

- Abdia.* *In Abdiam.*
 M. Adriaen, *Commentarii in prophetas minores*, *SL* 76, 349-374.
Adu.Iouin. *Aduersus Iouinianum.*
PL 23, 221-352.
Am. *In Amos.*
 M. Adriaen, *Commentarii in prophetas minores*, *SL* 76, 211-348.

- C.Ioh.Hier.* *Contra Iohannem Hierosolymitanum.*
PL 23, 371-412.
- C.Pelag.* *Dialogi contra Pelagianos libri III.*
C. Moerschini, SL 80, 1990.
- C.Vigilant.* *Contra Vigilantium.*
PL 23, 353-368.
- Comm.Ep.Paul.* *Commentarii in IV epistulas Paulinas.*
PL 26, 331-656.
- Comm.Iob.* *Commentarii In Librum Job.*
PL 26, 619-802B.
- Comm.Psalm.* *Commentarioli in psalmos.*
G. Morin, SL 72, 1959, 177-245.
- Dan.* *Commentarii in Danielelem.*
F. Glorie, SL 75A, 1964.
- Ep.* *Epistulae.*
I. Hilberg, CSEL 54, 55, 56, 1910-1918; J. Divjak, CSEL 88, 1981.
- Ez.* *Commentarii in Ezechielem.*
F. Glorie, SL 75, 1964, 3-743.
[TRAD.] H.B. Riesco, *San Jerónimo. Obras completas. Va. Comentario a Ezequiel (Libros I-VIII)*, Madrid 2005.
- Hierem.* *In Hieremiam prophetam libri VI.*
S. Reiter, SL 74, 1960.
- Is.* *Commentarii in Isaiam.*
M. Adriaen, SL 73-73A, 1963.
- Mich.* *In Michaeam.*
M. Adriaen, *Commentarii in prophetas minores*, SL 76, 421-524.
- Os.* *In Osee.*
M. Adriaen, *Commentarii in prophetas minores*, SL 76, 1-158.
- Psalm.Neoph.* *In psalmum XXXXI, ad neophytos.*
G. Morin, SL 78, 1958, 542-544.
- Soph.* *In Sophoniam.*
M. Adriaen, *Commentarii in prophetas minores*, SL 76A, 655-711.

<i>Tr.Mc.</i>	<i>Tractatus in Marci euangelium.</i> G. Morin, <i>SL</i> 78, 1958, 451-500.
<i>Tr.Psalm.</i>	<i>Tractatus LIX in psalmos.</i> G. Morin, <i>SL</i> 78, 1958, 3-352.
<i>Vita.Hil.</i>	<i>Vita sancti Hilarionis</i> A.A.R. Bastiaensen, <i>Vite dei Santi del III al VI secolo</i> , 4, Milán 1975, 72-142
<i>Vir.Inl.</i>	<i>De uiris inlustribus.</i> E. Richardson, <i>TU</i> 14.1a, 1896, 1-56.
<i>Zach.</i>	<i>In Zachariam.</i> M. Adriaen, <i>Commentarii in prophetas minores</i> , <i>SL</i> 76A, 747-900.

Hilarius Pictauiensis [Hil.]

<i>Matth.</i>	<i>Commentarius in Matthaëum.</i> J. Doignon, <i>SC</i> 254 y 258, 1978-1979.
<i>Myst.</i>	<i>Tractatus mysteriorum.</i> J.P. Brisson, <i>SC</i> 19 bis, 1967. [TRAD.] J.J. Ayán, <i>Hilario de Poitiers. Tratado de los misterios</i> , Madrid 1993.
<i>Psalm.</i>	<i>Tractatus super psalmos (I - XCI).</i> J. Doignon, <i>SL</i> 61, 1997.
<i>Psalm118</i>	<i>In Psalmum 118.</i> M. Milhau, <i>SC</i> 344 y 347, 1988.
<i>Trin.</i>	<i>De trinitate.</i> P. Smulders, <i>SL</i> 62-62A, 1979-1980.

Hippolytus [Hippol.]

<i>Noet.</i>	<i>Contra haeresin Noëti.</i> R. Butterworth, <i>Hippolytus of Rome. Contra Noetum</i> , Londres 1977, 43-93. [TRAD.] M.Simonetti, <i>Ippolito: Contro Noeto</i> , Bolonia 2000.
<i>Ref.</i>	<i>Refutatio omnium haeresium.</i> M. Marcovich, <i>PTS</i> 25, 1986.

Horatius [Horat.]*Sat.**Sermones (Saturnae).*D.R. Shackleton Bailey, (*T*), 1995 (3^a ed.), 165-250.**Idatius Lemicus [Idat.]***Chron.**Idatii episcopi Chronicon.**PL* 51, 873-890D.[EM.] J.M. Garzon, *Idatii episcopi Chronicon. Correctionibus, scholiis et dissertationibus illustratum*, Bruselas 1845.**Ignatius Antiochenus [Ign.]***Sm.**Epistula ad Smyrnaeos.*T. Camelot, *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe* (4^a ed.), *SC* 10, 1969. *Ad Smyrnaeos (epist. 6)*: 132-144.**Iohannes Cassianus [Ioh.Cass.]***Conl.**Collationes XXIII.*M. Petschenig, *CSEL* 13, 1886.*Incarn.**De incarnatione Domini contra Nestorium.*M. Petschenig, *CSEL* 17, 1888, 235-391.**Irenaeus Lugdunensis [Iren.]***Haer.**Adversus haereses seu Detectio et euersio falso cognominatae Gnoseos (secundum translationem latinam).*L. Doutreleau - A. Rousseau, *Haer.1*, *SC* 264 (1979), *Haer.2*, *SC* 294 (1982), *Haer.3*, *SC* 211 (1974), *Haer.4*, *SC* 100 (1965), *Haer.5* *SC* 153 (1969).*Dem.**Demonstratio apostolicae praedicationis.*[TRAD.] [COM.] E. Romero Pose, *Demostración de la predicación apostólica*, *FuP* 2, Madrid 1992.**Isidorus Hispalensis [Isid.Hisp.]***Myst.**Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum (Sensus moralis totius scripturae).**PL* 83, 207-424.*Etym.**Etymologiarum siue Originum libri XX.*

W.M. Lindsay, Oxford 1911.

- Sent.* *Sententiarum libri tres.*
PL 83, 537-738.
- Nat.Rer.* *De natura rerum.*
 J. Fontaine, *Isidore de Séville, Traité de la nature*, Paris 2002.

Iulianus Aeclanensis [Iul.Aecl.]

- Ep.* *Epistulae. Ad Romanos.*
 L. de Coninck, *SL* 88, 1977.
- Osee.* *Tractatus prophetarum. Osee.*
 L. de Coninck, *SL* 88, 1977.

Iulius Victor [Iul. Vict.]

- Rhet.* *Ars rhetorica.*
 R. Giomini - M.S. Celentano, (*T*), 1980.

Iustinus (pseudo) [Ps.Iust.]

- Cohort.* *Cohortatio ad Graecos.*
PG 6, 241-310.

Kephalaia [Kephalaia]

- H.J. Polotsky - A. Böhlig, *Kephalaia 1* (1-11), Stuttgart 1940; A. Böhlig, *Kephalaia 2* (11-12), Stuttgart 1966.
- [TRAD.] [COM.] I. Gardner, *The Kephalaia of the Teacher, Nag Hammadi and Manichaean studies* 37, Leiden - N.York - Colonia 1995.

Lactantius [Lact.]

- Inst.* *Diuinae Institutiones.*
 S. Brandt, *CSEL* 19, 1890.
- [TRAD.] E. Sánchez Salor, *Lactancio. Instituciones divinas*, 2 vols., Madrid 1990.
- Inst.Dloc.* *Diuinae Institutiones: "Constantino dedicationes" et "dualistici loci" secundae editionis.*
 E. Heck, *Die dualistischen Zusätze und Kaiseranreden bei Lactantius*, 1972, *CSEL* 19 (S. Brandt, 1890).

Leo Magnus [Leo.Magn.]

- Tract.* *Tractatus septem et nonaginta.*
 A. Chavasse, *SL* 138-138A, 1973.

Ep. *Epistula XV (ad Turibium Asturicensem Episcopum).*

B. Vollmann, *Studien zum Priszillianismus*, St. Ottilien 1975, 122-138.

Titus Liuius [Liu.]

Ab urbe condita.

Libri I-X: W. Weissenborn - M. Müller, 1932. *Libri XXI-XXII*: T.A. Dorey, 1971. *Libri XXIII-XXV*: T.A. Dorey, 1976. *Libri XXVI-XXVII*: G. Walsh, 1989. *Libri XXVIII-XXX*: G. Walsh, 1986. *Libri XXXI-XL*: J. Briscoe, 1991. *Libri XLI-XLV*: J. Briscoe, 1986.

Lucifer Calaritanus [Lucif.Calar.]

Abs. *Quia absentem nemo debet iudicare nec damnare siue De Athanasio.*

G.F. Diercks, *SL* 8, 1978, 3-132.

Non.Parc. *De non parcendo in deum delinquentibus.*

G.F. Diercks, *SL* 8, 1978, 195-261.

Caius Lucilius [Lucil.]

Sat. *Saturarum fragmenta (in aliis scriptis seruata).*

F. Marx, (*T*), 1904.

Macrobius Ambrosius Theodosius [Macr.]

Sat. *Saturnalia.*

J. Willis, (*T*), 1970.

Marius Victorinus [Mar.Vict.]

Adu.Ar. *Aduersus Arium.*

P Henry - P. Hadot, *CSEL* 83,1, 1971, 54-277.

[*TRAD.*] C. Moreschini, *Opere teologiche di Mario Vittorino*, Turín 2007.

C.E.P. *Commentarii in Epistulas Pauli ad Ephesios, ad Galatas, ad Philippenses.*

F. Gori, *CSEL* 83,2, 1986.

Explan. *Explanationes in Ciceronis rhetoricam.*

C. Halm, *Rhetores Latini Minores*, (*T*), 1863, 153-304.

Gener. *De generatione diuini uerbi.*

P. Henry - P. Hadot, *CSEL* 83,1, 1971, 15-48.

H.R. *De homoousio recipiendo.*

P. Henry - P. Hadot, *CSEL* 83,1, 1971, 278-284.

Marcellus Ancyranus [Marcell.Anc.]

Fr. *Fragmenta.*

M. Vinzent, Leiden - Nueva York – Colonia, 1997.

[TRAD.] A. Velasco, "Marcelo de Ancira. Fragmentos", *Escritos del Vedat* 34[2004]171-214.

Martinus Bracarensis [Mart.Brac.]

Corr. *De correctione rusticorum.*

C.W. Barlow, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, New Haven 1950, 183-203.

Martianus Capella [Mart.Cap.]

Nupt. *De nuptiis Philologiae et Mercurii.*

J. Willis, (T), 1983.

Martinus Legionensis [Mart.Leg.]

Serm. *Sermones.*

PL 208, 27-1350C.

Minucius Felix [Min.Fel.]

Oct. *Octavius.*

B. Kytzler, (T), 1982.

Nouatianus [Nouat.]

Ep31.Cypr. *Epistula XXXI inter opera sancti Cypriani.*

G.F. Diercks, *SL* 4, 1972, 227-234.

Trin. *De trinitate.*

G.F. Diercks, *SL* 4, 1972, 11-78.

Olympiodorus Diaconus Alexandrinus

Comm.Job. *Commentarii in Job.*

U.-D. Hagedorn, *Olympiodor Diakon von Alexandria. Kommentar zu Hiob*, *PTS* 24, 1984, 1-398.

Optatus Mileuitanus [Opt.Mil.]

- Parm.* *Contra Parmenianum Donatistam.*
M. Labrousse, *Optat de Milève. Traité contre les donatistes*, SC 412 y 413, 1995.

Origenes [Orig.]

- Cels.* *Contra Celsum.*
P. Koetschau, *Origenes Werke* 1 y 2, GCS 2 y 3, 1899.
[TRAD.] D. Ruiz Bueno, *Orígenes. Contra Celso*, Madrid 1967.
- Comm.Cant.* *Commentarium in Canticum Canticorum.*
W.A. Baehrens, *Origenes Werke* 8, GCS 33, 1925, 61-241.
[TRAD.] A. Velasco Delgado (trad.), *Orígenes. Comentario al Cantar de los Cantares*, Madrid 1994.
- Comm.Ioh.* *Commentarii in evangelium Joannis* (lib. 1, 2, 4, 5, 6, 10, 13).
E. Preuschen, *Commentarii in evangelium Joannis* (lib. 19, 20, 28, 32), *Origenes Werke* 4, GCS 10, 1903.
[TRAD.] C. Blanc, *Origène. Commentaire sur saint Jean*, SC 120 (1966), SC 157 (1970), SC 222 (1975).
- Comm.Matth.* *Commentarium in evangelium Matthaei* (lib. 12-17).
E. Klostermann, *Origenes Werke* 10, GCS 40.1-40.2, 1935.
- Comm.Matth.Ser.* *Series ueteris interpretationis commentariorum Origenis in Matthaeum.*
C.-C.V. Delarue, *Origenis opera omnia*, tom. IV, Berlín 1834.
- Comm.Rom.* *Commentaria in epistulam B. Pauli ad Romanos.*
PG 14, 837-1290.
- Exp.Prou.* *Expositio in Prouerbia (fragmenta e catenis).*
PG 17, 161-252.
- Fragm.Tit.* *Fragmenta in epistolam ad Titum.*
PG 14, 1303-1304.
- Heracl.* *Dialogus cum Heraclide.*
J. Scherer, *Entretien d'Origène avec Héraclide*, SC 67, 1960, 52-110.

- Hom.Ex.* *Homiliae in Exodum.*
W.A. Baehrens, *Origenes Werke* 6, GCS 29, 1920, 217-218, 221-230.
[TRAD.] A. Castaño, *Orígenes. Homilías sobre el Éxodo*, Madrid 1992.
- Hom.Gen.* *In Genesim homiliae.*
W.A. Baehrens, *Origenes Werke* 6, GCS 29, 1920, 1-144.
[TRAD.] J.R. Díaz Sánchez-Cid, *Orígenes. Homilías sobre el Génesis*, Madrid 1999.
- Hom.Jer.* *Homeliae in Jeremiam 12-20.*
E. Klostermann, *Origenes Werke* 3, GCS 6, 1901, 85-194.
- Hom.Jes.Nau.* *Homiliae in librum Jesu Naue.*
W.A. Baehrens, *Origenes Werke* 7, GCS 30, 1921, 286-463.
- Hom.Job.* *Homiliae in Job (fragmenta in catenis, typus IΘII) (e codd. Vat.).*
J.B. Pitra, AS 2, 1884, 361-391.
- Hom.Leu.* *In Leuiticum homiliae.*
W.A. Baehrens, *Origenes Werke* 6, GCS 29, 1920, 280-507.
[TRAD.] M. Borret, *Origène. Homélie sur le Lévitique (I-VII)*, SC 286, 1981.
- Hom.Luc.* *Homiliae in Lucam.*
M. Rauer, *Origenes Werke* 9, GCS 49, 1959.
- Hom.Num.* *In Numeros homiliae.*
W.A. Baehrens, *Origenes Werke* 7, GCS 30, 1921, 3-285.
- Orat.* *De oratione.*
P. Koetschau, *Origenes Werke* 2, GCS y 3, 1899, 297-403.
- Philoc.* *Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta (cap. 1-27).*
J.A. Robinson, *The philocalia of Origen*, Cambridge 1893 1-256.
- Princ.* *De Principiis (Peri archon).*
H. Crouzel - M. Simonetti. *Origène, Traité des principes*, SC 252, 253, 312 (*De Principiis* I-II), SC 268. 269 (*De Principiis* III-IV).
[EM.] J. Rius-Campos, *Orígenes, Tractat dels principis*, Barcelona 1998.

Origenes (dubium) [Ps.Orig.]

Fragm.Psalm. *Fragmenta in Psalmos* 1-150.
J.B. Pitra, AS 2, 1884, 444-483, AS 3, 1883, 1-236, 242-245, 248-364.

Orosius [Oros.]

Common. *De errore Priscillianistarum et Origenistarum*
(*Consultatio siue commonitorium Orosii ad Augustinum*).
K.D. Daur, SL 49, 1985, 157-163.
[TRAD.] [COM.] P. Martínez - D. Beltrán - R. González.
"El *Commonitorium* de Orosio: traducción y comentario",
Faventia 21[1999]65-83.

Lib.Apol. *Liber apologeticus contra Pelagianos*.
C. Zangemeister, CSEL 5, 1882, 603-664.

Ovidius [Ov.]

Fast. *Fasti*.
E.H. Alton - D.E.W. Wormell - E. Courtney, (T), 1997 (4^a ed.).

Heroid. *Heroides (Epistulae Heroidum)*.
R. Ehwald - P. Ovidius Naso, vol. I, (T), 1907, 70-179.

Met. *Metamorphoses*.
W.S. Anderson, (T), 1981.

Pacianus [Pacian.]

Contr.Nouat. *Contra tractatus Nouatianorum*.
C. Granado, *Pacien de Barcelone. Écrits*, SC 410, 1995.

Paulinus Nolanus [Paul.Nol.]

Carm. *Carmina*.
W. Hartel, CSEL 30, 1894, 1-3, 7-329.

Ep. *Epistulae*.
W. Hartel, CSEL 29, 1894.

Petrus Abaelardus [Petr.Abael.]

Ep. *Petri Abaelardi epistolae*.
PL 178, 113-379.

Petrus Chrysologus [Petr.Chrys.]

Coll.Serm. *Collectio sermonum a Felice episcopo parata sermonibus extrauagantibus adiectis.*
A. Olivar, *SL* 24, 24A, 24B, 1975.

Philo Iudaeus [Phil.]

Det. *Quod deterius potiori insidiari soleat.*
L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlín 1962, 258-298.

Cher. *De cherubim.*
L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlín 1962, 170-201.

Congr. *De congressu eruditionis gratia.*
P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 3, Berlín 1962, 72-109.

Fuga. *De fuga et inuentione.*
P. Wendland, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 3, Berlín 1962, 110-155.

Opif. *De opificio mundi.*
L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 1, Berlín 1962, 1-60.

Vit.Mos. *De uita Mosis.*
L. Cohn, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 4, Berlín 1962, 119-268

Phoebadius Aginnensis [Phoebad.]

C.Arian. *Liber contra Arianos.*
R. Demeulenaere, *SL* 64, 1985, 23-52.

Plautus [Plaut.]

Asin. *Asinaria.*
G. Goetz - F. Schoell, *T. Macci Plauti Comoediae*, fasc. I, (T), 1922, 62-112.

Curc. *Curculio.*
G. Goetz - F. Schoell, *T. Macci Plauti Comoediae*, fasc. III, (T), 1901, 44-83.

Poen. *Poenulus.*
G. Goetz - F. Schoell, *T. Macci Plauti Comoediae*, fasc. V, 128-207.

*Rud.**Rudens.*

G. Goetz - F. Schoell, *T. Macci Plauti Comoediae*, fasc. V, (T), 1896, 86-164.

Plinius maior (Caius Plinius Secundus) [Plin.]*Nat.**Naturalis historia.*

L. Ian - C. Mayhoff, (T), 1892-1909.

Plinius minor (Caius Plinius Caecilius Secundus) [Plin.]*Ep.**Epistulae.*

M. Schuster, (T), 1958 (3^a ed.), 4-366.

*Paneg.**Panegyricus.*

M. Schuster, (T), 1958 (3^a ed.), 368-455.

Plotinus [Plotin.]*Ennead.**Enneades.*

P. Henry - H.R. Schwyzer, *Plotini opera*, Bruselas 1951-73, 3 vols.

Pontius diaconus [Pont.Diac.]*Vita.Cypr.**Vita Cypriani.*

A.A.R. Bastiaesen, *Vite dei santi III*, 1975, 4-48.

Praedestinatus [Praedest.]

Praedestinatus, siue praedestinatorum haeresis, et libri s. Augustino temere ascripti refutatio, tres in libros distributa.

PL 53, 583-586, 587-672.

Primasius Hadrumentinus [Primas.]*Comm.Ap.**Commentarius in Apocalypsin.*

A.W. Adams, *SL* 92, 1985.

Priscillianus [Priscill.]*Tract.*

Priscilliani Tractatus undecim in codice Wirceburgensi nuper reperti.

G. Schepss, *CSEL* 18, 1889, 3-105.

[EM.] A. Hamman, *PLS* 2, 1413-1483.

[EM.] B. Kübler, *DLZ* 10[1889]809-12; P. Mohr, *NPhR* 18[1890]91-96; M. Petschenig, *BPhW* 9[1889]1399-1402;

J. Svennung, "Annotationes criticae ad Tractatus Priscillianeos", *Strena Philologica Upsaliensis. Festschrift Persson*, Uppsala 1922, 137-43.

[EM.] [COM.] F. Paret, *Priscillianus, ein Reformator des vierten Jahrhunderts. Eine kirchengeschichtlich Studie, zugleich ein Kommentar zu den erhaltenen Schriften Priscillians*, Würzburg 1891.

[TRAD.] B. Segura Ramos (trad.), *Prisciliano: Tratados y cánones*, Madrid 1975.

[TRAD.] R. Ventura (trad.), *Prisciliano. Tratados*, Lisboa 2005.

Priscilliana opera.

Can. *Priscilliani in Pauli apostoli epistulas Canones a peregrino episcopo emendati.*

G. Schepss, CSEL 18, 1889, 112-147.

Ep.Tit.D.Sanctim. *Epistola Titi discipuli Pauli, de Dispositione Sanctimonii.*
PLS 2, 1522-1542.

Prol.Mo. P. Corssen, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*, TU 15.1, 1896, 5-10.

Trin.Fid.Cath *De Trinitate fidei catholicae.*
G. Morin, *Études, Textes, Découvertes*, 1, Paris 1913, 179-205 (PLS 2, 1487-1507).

Prosper Aquitanus [Prosp.Aquit.]

Sent. *Liber sententiarum.*

M. Gastaldo, SL 68A, 1972, 257-365.

Prudentius [Prud.]

Apoth. *Liber Apotheosis.*

M.P. Cunningham, SL 126, 1966, 73-115.

Cath. *Liber Cathemerinon*

M.P. Cunningham, SL 126, 1966, 3-72.

Perist. *Liber Peristefanon.*

M.P. Cunningham, SL 126, 1966, 251-389.

A. Dressel, *Aurelii Prudentii Clementis quae exstant Carmina*, Lepizig 1860.

[COM.] C. Gnllka, *Prudentiana I, Critica*, Munich - Leipzig 2000.

*Psych.**Psychomachia.*M.P. Cunningham, *SL* 126, 1966, 149-181.**Eusebius Vercellensis** (dubium) [Ps.Euseb.Vercell.]*Trin.**De trinitate libelli septem.*V. Bulhart, *SL* 9, 1957, 3-99.**Ps.Phil.** (cf. Corpus Pseudepigraphorum)**Vigilius Thapsensis** (pseudo) [Ps.Vig.Th.]*Varim.**Opus contra Varimadum Arianum.*B. Schwank, *SL* 90, 1961, 9-134.**Quintilianus** [Quint.]*Inst.**Institutio oratoria.*L. Radermacher - V. Buchheit, (*T*), 1971)**Quintilianus** (dubium) [Quint.]*Decl.Min.**Declamationes minores.*D.R. Shackleton Bailey, (*T*), 1989.**Quoduultdeus** [Quodu.]*Promiss.**Liber promissionum et praedictorum Dei.*R. Braun, *SL* 60, 1976, 1 et 11-223.*Haer.**Sermo X: Aduersus quinque haereses.*R. Braun, *SL* 60, 1976, 261-301.**Rabanus Maurus** [Rab.Maur.]*Comm.Eccl.**Commentariorum In Ecclesiasticum Libri Decem.**PL* 109, 763-1126C.*Comm.Sap.**Commentariorum In Librum Sapientiae Libri Tres.**PL* 109, 671-762D.*Eccl.Disc.**De Ecclesiastica Disciplina Libri Tres.**PL* 112, 1191A-1262C.*Enarr.Ep.Paul.**Enarrationum In Epistolas Beati Pauli.**PL* 112, 1273-1616D.*Enarr.Num.**Enarrationum In Librum Numerorum Libri Quatuor.**PL* 108, 587-838C.

Hom. *Homiliae.*
PL 110, 9-468B.

Remigius Archiepiscopus Remenensis [Remig.]

Testam. *Testamentum.*
PL 65, 969C-0976A.

Rufinus Aquileiensis [Rufin.]

Apol. *Apologia (contra Hieronymum).*
 M. Simonetti, *SL* 20, 1961, 37-123.
Ben. *De benedictionibus patriarcharum.*
 M. Simonetti, *SL* 20, 1961, 189-228.

Rupertus Tuitiensis [Rup.Tuit.]

S.Trin. *De sancta trinitate et operibus eius.*
 R. Haacke, *CM* 21, 22, 23, 24, 1971-1972.

Sallustius [Sall.]

Catil. *De coniuratione Catilinae.*
 A. Kurfess, (*T*), 1957), 2-52.

Saluianus Massiliensis [Salu.]

Adu.Auar. *Adversus Avaritiam Libri Quatuor.*
PL 53, 173B-238A.

Scotus anonymus [Scot.Anonym.]

Iloh. *In epistulam Iohannis I.*
 R.E. McNally, *Commentarius in epistulas catholicas*, *SL* 108B, 1973, 3-50.

Scytha monachus anonymus [Scytha]

Refutat.Nest. *Refutatio quorundam Nestorii dictorum (Collectio quae dicitur 'Palatina' primaria).*
 F. Glorie, *SL* 85A, 1978, 214-224.

Scholiasta Gronouianus [Schol.Gron.]

Mil. *In orationem pro Milone. M. Tulli Ciceronis. Scholiastae.*
 J.C. Orelli - G. Baiter, *M. Tulli Ciceronis. Opera*, 5.2, Zürich 1833.

Seneca rhetor [Sen.]

Contr. *Controuersiae.*
L. Hakanson, (T), 1989.

Seneca philosophus [Sen.]

Agam. *Agamemno.*
R. Peiper - G. Richter, *L. Annaei Senecae tragoediae*, (T), 1902, 243-278.

Clem. *De clementia.*
E. Hosius, (T), 1914, 210-251.

Ep. *Epistulae morales ad Lucilium.*
O. Hense, (T), 1938, 1-613.

Herc. *Hercules furens.*
R. Peiper - G. Richter, *L. Annaei Senecae tragoediae*, (T) 1902, 3-48.

Ira. *De ira.*
E. Hermes, *Dialogorum libri III-V*, (T), 1923, 46-150.

Nat. *Naturales quaestiones.*
H.M. Hine, (T), 1996.

Tro. *Troades.*
R. Peiper - G. Richter, *L. Annaei Senecae tragoediae*, (T) 1902, 51-90.

Servius Grammaticus [Seru.]

Aen. *Seruii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii.*
G. Thilo - H. Hagen, 3vols, Leipzig 1881-1902.

Statius [Stat.]

Silu. *Siluae.*
A. Marastoni, (T), 1970.

Theb. *Thebais.*
A. Klotz, Th.C. Klinnert, (T), 1973.

Suetonius (dubium) [Suet.]

Vit.Tib. *Vita Tibulli.*
G. Luck, *Albii Tibulli aliorumque carmina*, (T), 1988 112.

Sulpicius Seuerus [Sulp.Seu.]

- Chron.* *Chronicorum libri II.*
C. Halm, *CSEL* 1, 1866, 3-105.
- Dial.* *Dialogorum libri II.*
C. Halm, *CSEL* 1, 1866, 152-216.
- Ep.* *Epistulae III.*
J. Fontaine, *SC* 133, 1967, 316-344.
- Vita.Mart.* *Vita sancti Martini Turonensis.*
J. Fontaine, *SC* 133, 1967, 248-316.

Tacitus [Tac.]

- Ann.* *Annales (Ab excessu diui Augusti).*
H. Heubner, *Cornelius Tacitus*, tom. I, 1994 (*editio correctior*).
- Hist.* *Historiae.*
H. Heubner, *Cornelius Tacitus*, tom. II, fasc. 1, 1978, 1-226.

Theodoretus Cyrensis [Theod.Cyr.]

- Haer.Fab.* *Haereticarum fabularum compendium.*
PG 83, 335-554.

Teodoro bar Konai

- Liber Scholiorum.*
R. Hespel - R. Draguet, *Théodore Bar Koni. Livre des Scolies, II. Mimrè VI-XI*, *CSCO* 432, *Scriptores Syri* 188, 1982.

Theophilus Antiochenus [Theoph.]

- Autol.* *Ad Autolycum.*
R.M. Grant, *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum*, Oxford 1970, 2-146.

Terentius [Ter.]

- Andr.* *Andria.*
A. Fleckeisen, (*T*), 1898, 2-47.

Tertullianus [Tert.]

- Adu.Hermog.* *Aduersus Hermogenem.*
E. Kroymann, *SL* 1, 1954, 397-435.
- Adu.Iud.* *Aduersus Iudaeos.*
E. Kroymann, *SL* 2, 1954, 1339-1396.
- Adu.Marc.* *Aduersus Marcionem.*
E. Kroymann, *SL* 1, 1954, 441-726.
- Adu.Omn.Haer.* *Aduersus omnes haereses.*
E. Kroymann *CSEL* 47, 1906, 213-226.
- Adu.Prax.* *Aduersus Praxean.*
E. Kroymann - E. Evans, *SL* 2, 1954, 1159-1205.
G. Scarpat, *Tertulliano. Contro Prassea*, Turín 1985.
- Adu.Val.* *Aduersus Valentinianos.*
E. Kroymann, *SL* 2, 1954, 753-778.
- Anim.* *De anima.*
J.H. Waszink, *SL* 2, 1954, 781-869.
- Apol.* *Apologeticum.*
E. Dekkers, *SL* 1, 1954, 85-171.
- Carn.* *De carne Christi.*
E. Kroymann, *SL* 2, 1954, 873-917.
- Idol.* *De idololatria.*
A. Reifferscheid - G. Wissowa, *SL* 2, 1954, 1101-1124.
- Ieiun.* *De ieiunio aduersus psychicos.*
A. Reifferscheid - G. Wissowa, *CSEL* 20, 1890, 274-297.
- Monog.* *De monogamia.*
E. Dekkers, *SL* 2, 1954, 1229-1253.
- Pat.* *De patientia.*
J.G.Ph. Borleffs, *SL* 1, 1954, 299-317.
- Praescr.* *De praescriptione haereticorum.*
R.F. Refoulé, *SL* 1, 1954, 187-224.
- Prax.* *Aduersus Praxean.*
E. Kroymann - E. Evans, *SL* 2, 1954, 1159-1205.
- Pud.* *De pudicitia.*
E. Dekkers, *SL* 2, 1954, 1281-1330.

- Resurr.* *De resurrectione mortuorum.*
J.G.Ph. Borleffs, *SL* 2, 1954, 921-1012.
- Scap.* *Ad Scapulam*
E. Dekkers, *SL* 2, 1954, 1127-1132.
- Virgin.Vel.* *De uirginibus uelandis.*
E. Dekkers, *SL* 2, 1954, 1209-1226.

Theodorus Mopsuestenus [Thdr.Mops.]

- Frg.Philipp.* *Fragmenta in Epistolam ad Philippenses.*
O. Fridolin, *Theodori episcopi Mopsuesteni. In Nouum Testamentum commentariorum*, Zúrich 1847.

Tiberianus

- Carm.* *Carmina.*
A. Baehrens, *PLM* 3, 1881.
[TRAD.] [COM.] S. Mattiacci, *I Carmi e i Frammenti di Tiberiano*, Florencia 1990.
- Fragm.* *Fragmenta.*
A. Baehrens, *PLM* 3, 1881.

Varro (Marcus Terentius Varro) [Varro]

- Rust.* *Res rusticae.*
G. Goetz, (*T*), 1929.

Vergilius [Verg.]

- Aen.* *Aeneis.*
O. Ribbeck, (*T*), 1895, 211-835.
- Ecl.* *Eclogae siue Bucolica.*
O. Ribbeck, (*T*), 1894, 1-58.

Victorinus Poetouionensis [Vict.Poet.]

- Schol.Ap.* *Scolia in Apocalypsin Beati Joannis.*
PL 5, 317.344C.

Wernerus Sancti Blasi [Wern.]

- Deflor.* *Libri deflorationum super Evangelia de tempore per anni circulum.*
PL 157, 721-1255.

Zeno Veronensis [Zen.Ver.]*Tract.**Tractatus.*B. Löfstedt, *SL* 22, 1971.

AUCTORES HODIERNI

P. Agaësse - A. Solignac

- 2001 *Saint Augustin. La Genèse au sens littéral en douze livres (VIII-XII). De Genesi ad litteram libri duodecim. Traduction introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac*, París.

L. Arias López

- 1985 *Obras completas de San Agustín. 36, Escritos antipelagianos (4). Réplica a Juliano (obra inacabada) (Libros I-III)*, Madrid.

E. Auerbach

- 1998 *Figura, Sacrae Scripturae sermo humilis*, Madrid.

J.J. Ayán Calvo

- 1988 *Antropología de San Justino: exégesis del mártir a Gen. I-III*, Córdoba.
- 2000 *Padres apostólicos*, Madrid.
- 2001 "Biblia y Liturgia en la catequesis patrística", *Formación bíblica y litúrgica. Ponencias de las Jornadas Nacionales de Liturgia. Madrid 2000*, Madrid, 35-60.
- 2002 "La *communio laica* del *Libellus precum*", *RET* 62, 439-458.

E.Ch. Babut

- 1909 *Priscillien et le priscillianisme*, París.
- 1910 "Paulin de Nole et Priscillien", *RHLR* 1, 97-130, 252-275.

M. Barahona Simões

- 2002 *Prisciliano e as Tensões Religiosas do Século IV*, Lisboa.

A. Barbero Aguilera

- 1963 "El priscilianismo: ¿herejía o movimiento social?", *CHE*, 5-41.

M. Bassols de Climent

- 1987 *Sintaxis latina*, Madrid.

P.F. Beatrice

- 1985 "Le tuniche di pelle. Antiche lecture di Gen.3.21", *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale. Milano, 20-23 aprile 1982*, ed. U. Bianchi, Roma, 433-482.

I. Beausobre

1734 *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme (1)*, Amsterdam.

1739 *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme (2)*, Amsterdam.

V. Bejarano Sánchez

1952 *La lengua de Prisciliano: Estudios sobre la sintaxis del Corpus Priscillianum*, Madrid.

S. Berger

1893 *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris.

A. Bernardino

1992 *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, Salamanca.

D.A. Bertrand

1996 "Le bestiaire de Job. Notes sur les versions grecques et latines. Index des noms d'animaux", *Le livre de Job chez les Pères*, ed. P. Maraval, Strasbourg, 215-271.

M.G. Bianco

1989 "Tematiche astrali nei Trattati di Würzburg", *SMSR*, 223-234.

1992 "Prisciliano e la POTESTATES UENTORUM", *SMSR*, 275-288.

A. Blaise

1955 *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg.

1966 *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout.

R. Braun

1977 "*Deus christianorum*". *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris.

V. Burrus

1989 "Rhetorical Stereotypes in the Portrait of Paul of Samosata", *VChr* 43, 215-224.

1990 "Canonical References to Extra-canonical Texts: Priscillian's Defense of the Apocrypha", *SBL Seminar Papers* 29, 60-67.

1995 *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley.

- 1997 "Priscillianist Duplicity Reconsidered", *StudPatr*, 401-406.
- R. Cantalamessa
- 1962 *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo.
- P. Capelle
- 1913 *Le texte du psautier latin en Afrique*, Roma.
- E. Cavalcanti
- 1988 "Osservazione sull'uso patristico di Baruch 3, 36-38", *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)*, Rome, 145-165.
- H. Chadwick
- 1978 *Prisciliano de Avila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Trad. J.L. López Muñoz, Madrid.
- J. Chapman
- 1906 "Priscillian: the author of the Monarchian Prologues to the Vulgate Gospels", *RBen* 23, 335-349.
- R.H. Charles
- 1985 *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Edimburgo (reimpr.).
- C. Codoñer Merino
- 1986 "Los escritores hispanos y cristianos", *España romana: (218 a. J.C.-414 de J.C.). Vol. 2, 1982 (La sociedad, el derecho, la cultura)*, ed. J.M. Jover, Madrid, 523-555.
- P. Corssen
- 1896 "Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien", *TU*.
- P. Cox
- 1982 "Origen and the bestial soul. A poetics of nature", *VChr* 36, 115-140.
- H. Crouzel
- 1962 "Origène et la structure du sacrement", *BLE* 63, 81-104.
- 1998 *Orígenes. Un teólogo controvertido*, Madrid.
- J. Daniélou
- 2004 *Teología del judeocristianismo*, Madrid.

L. Dattrino

- 1976 *Il de Trinitate pseudoatanasiano*, Roma.

F. Decret

- 1989 "L'utilisation des épîtres de Paul chez les Manichéens d'Afrique", *Le Epistole Paoline nei Manichei, i Donatisti e il primo Agostino*, Roma, 29-83.
- 2000 "La doctrine centrale du *spiritalis salvator* dans les sources manichéennes africaines", *Studia Manichaica: IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus*, eds. R.E. Emmerick et al., Berlín, 138-153.

J. Doignon

- 1971 *Hilaire de Poitiers avant l'exile*, París.

U. Domínguez del Val

- 1998 *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana (4vols.)*, Madrid.

A. Ernout - F. Thomas

- 1953 *Syntaxe Latine*, París.

M.V. Escribano Paño

- 1988 *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista. Causa Ecclesiae y Iudicium Publicum*, Zaragoza .
- 2000 "Estado actual de los estudios sobre el priscilianismo", *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania : actas del symposium de Vitoria-Gasteiz (25 a 27 de noviembre, 1996)*, 263-287.
- 2005 "Heresy and Orthodoxy in Fourth-Century Hispania: Arianism and Priscillianism", *Hispania in Late Antiquity: Current Perspectives*, eds. K. Bowes - M. Kulikowski, Leiden, 121-150.

S. Fernández Ardanaz

- 1990 "Religiosidad cósmica y simbología pagana en Prisciliano", *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, eds. A. González Blanco - J.M. Blázquez Martínez, Murcia, 207-235.

Flórez

- 1749 *España Sagrada*, tomo IV, Madrid.

J. Fontaine

- 1981 "Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IV y V: por

una nueva problemática del priscilianismo", *Culture et spiritualité en Espagne du IVe au VIIe siècle*, Santiago de Compostela, 185-209.

1986 *Culture et spiritualité en Espagne du IVe au VIIe siècle*, London.

Z. García Villada

1929 *Historia eclesiástica de España*, Madrid.

F. García Bazán

1988 "El "nombre" según la enseñanza del Tractatus Tripartitus, Códice de Nag Hammadi 1.5 y su contexto gnóstico y hebreo-cristiano", *Revista Bíblica argentina* 50, 233-253.

A. García Conde

1946 "En el Concilio I de Zaragoza "fueron condenados nominalmente los jefes priscilianistas?", *Cuadernos de estudios gallegos* 6, 223-230.

O. García de la Fuente

1983 "Consideraciones sobre el llamado genitivo de cualidad en latín bíblico", *AMal* 6, 279-299.

H.M. Giudice

2008 "Prisciliano y la Biblia", tesis pendiente de publicación.

A.B.J.M. Goosen

1976 *Achtergronden van Priscillianus' christelijke ascese*, Nijmegen.

1981 "Algunas observaciones sobre la pneumatología de Prisciliano", *Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos: (Santiago-Pontevedra, 2-4 julio 1979) : Ponencias y comunicaciones*, 237-242.

M. Gros i Pujol

1990 "L'obra eurològica de Priscil·lià, Bisbe d'Àvila", *Rituels. Melanges offerts a Pierre Marie Gy OP*, eds. P. Clerck - E. Palazzo, París, 283-293.

2006 "El *Libellus Paschae* de Priscil·lià d'Àvila dedicat a Amància", *RCaT* 31.

M. Hartberger

1910 "Priscillians Verhältnis zur Heiligen Schrift", *BiZ* 8, 113-129.

A. Hilgenfeld

1892 "Priscillianus und seine neuentdeckten Schriften", *ZWTh*, 1-85.

M. Iglesias González

- 2003 *Nuevo Testamento*, Madrid.

A.S. Jacobs

- 2000 "The Disorder of Books: Priscillian's Canonical Defense of Apocrypha", *HThR*, 135-159.

A.H.M. Jones - J.R. Martindale - J. Morris

- 1971 *The Prosopography of the Later Roman Empire, vol. I (A.D. 260-395)*, Cambridge.

C.H. Kneepkens

- 1977 "The Relatio simplex in the Grammatical Tracts of the Late Twelfth and Early Thirteenth Century", *Vivarium* 15, 1-30.
- 1983 "The Quaestiones grammaticales of the MS Oxford, Corpus Christi College 250: An Edition of the First Collection", *Vivarium* 21, 1-34.
- 1985 "The Quaestiones grammaticales in the MS Oxford, Corpus Christi College 250: An Edition of the Second Collection", *Vivarium* 23, 98-123.
- 1989 "The Quaestiones grammaticales of the MS Oxford, Corpus Christi College 250: An Edition of the Third Collection", *Vivarium* 27, 103-24.

H. Koch

- 1928 "Der Ambrosiater und zeitgenössische Schriftsteller", *ZKG* 47, 1-10.

L.F. Ladaria

- 1977 *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers*, Madrid.
- 1989 *La cristología de Hilario de Poitiers*, Roma.
- 2006 *Diccionario de San Hilario de Poitiers*, Burgos.

H. Lausberg

- 1966 *Manual de retórica literaria*, Madrid.

V. Loi

- 1966 "Il termine mysterium nella letteratura latina cristiana prenicena, II", *VChr* 20, 25-44.

H. de Lubac

- 1959 *Exégèse Médiévale, les quatre sens de l'Écriture I*, Lión.

López Pereira J.E.

- 1985 "Prisciliano de Avila y el priscilianismo desde el siglo IV a nuestros días. Rutas bibliográficas.", *Cuad. Abulenses* 3, 13-77.

M. Martins

- 1950 *Correntes da Filosofia religiosa em Braga (séculos IV-VII)*, Oporto.

C. Maurer

- 1979 "σύνοιδα, συνείδησις", F. Montagnini, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Brescia.

S. Mazzarino

- 1988 "Ambrogio, Prisciliano e la "storia profetica"", *Storia sociale del Vescovo Ambrogio*, Roma, 47-61.

M. Menéndez Pelayo

- 1946 "Los gnósticos y Prisciliano", *Historia de los heterodoxos españoles I (España romana y visigoda)*, Santander, 165-285.

C. Mohrmann

- 1961 *Études sur le Latin des chrétiens, I y II*, Roma.
 1977 *Études sur le Latin des chrétiens IV*, Roma.
 1979 *Études sur le Latin des chrétiens III*, Roma.

A. Monaci Castagno

- 2003 "Astros", A. Monaci Castagno, *Diccionario de Orígenes*, Burgos.

J. Montserrat Torrents

- 1983 *Los gnósticos*, Madrid.

C. Moreschini - E. Norelli

- 2007 *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina (II). Desde el concilio de Nicea hasta los comienzos de la Edad Media*, Madrid.

D. Muñoz León

- 1983 *Palabra y Gloria. Excursus en la Biblia y en la Literatura Intertestamentaria*, Madrid.
 2005 "La filiación en el Targum", *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, eds. J.J. Ayán - P. Navascués - M. Aroztegui, Madrid.

P. de Navascués Benlloch

- 2004 *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el siglo III*, Roma.

A. Olivares Guillem

- 2000 *Estudio historiográfico del priscilianismo desde sus orígenes hasta nuestros días*, Valencia.
- 2004 *Prisciliano a través del tiempo. Historia de los estudios sobre el priscilianismo*, La Coruña.

A. Orbe

- 1956 *Los primeros herejes ante la persecución*, Roma.
- 1958 *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Roma.
- 1963 "El pecado de Eva, signo de división", *OCP* 29, 305-330.
- 1964 "El pecado original y el matrimonio en la teología del s. II", *Gregorianum* 45, 449-500.
- 1968 "Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista De trinitate fidei catholicae", *Gregorianum*, 510-562.
- 1972(1) "Ideas sobre la Tradición en la lucha antignóstica", *Augustinianum* 12, 19-35.
- 1972(2) *Parábolas evangélicas en san Ireneo II*, Madrid.
- 1979 "Adversarios anónimos de la *Salus carnis* (Iren., *Adv. Haer.*, V, 2, 2s.)", *Gregorianum* 60, 9-53.
- 1981 "Heterodoxia del (*Priscilliani*) *Tractatus Genesis*", *HSacr* 33, 285-311.
- 1988 *Teología de San Ireneo III*, Madrid - Toledo.
- 1994 *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid - Roma.
- 1995 "'Ángeles del diablo', 'hijos del maligno' en Ireneo *Adv. Haer.* 4.41.1-3", *Compostellanum* 40, 29-47.

Á.P. Orbán

- 1970 *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nimega.

J.L. Orella

- 1968 "La penitencia en Prisciliano (340-385)", *HSacr* 21, 21-56.

A.M. Orlandini

- 1999 "Tamen: l'argumentation par re-formulation rectificante", A. Bertocchi - M. Maraldi - A.M. Orlandini, "L'argumentation en latin: concession et argumentation", *LALIES* 19, 176-213 (199-208).

B. Palmeiro

- 1971 *Prisciliano. Exposición histórica y estudio teológico del Apologético (tesina inédita)*, Salamanca.

F. Panchón

- 2003 "Les complétives conjunctives", *Grammaire fondamentale du latin. Tome X, Les Propositions complétives en latin*, ed. C. Bodelot, Lovaina, 335-469.

S. Perea Yébenes

- 2000 *El sello de Dios (Σφραγίς Θεοῦ). Nueve estudios sobre magia y creencias populares greco-romanas*, Madrid.
- 2006 "Demonios en una cruz cristiana. Gemas mitológicas y gnósticas sobre la Cruz de los Ángeles (Oviedo)", *Minorías y sectas en el mundo romano*, eds. G. Bravo - R. González Salinero, Madrid, 211-232.

D. Piay

- 2006 "Acercamiento prosopográfico al priscilianismo", *A&C* 23, 601-625.

H. Pinkster

- 1995 *Sintaxis y semántica del latín*, Madrid.

A. Piñero - J. Montserrat Torrents - F. García Bazán - F. Bermejo - M.L. Mangado - A. Quevedo

- 2000 *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: apocalipsis y otros escritos*, Madrid.

A. Piñero - J. Montserrat Torrents - F. García Bazán - F. Bermejo - A. Quevedo

- 1997 *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid.

A. Piñero - J. Montserrat Torrents - F. García Bazán - F. Bermejo - R. Trevijano

- 1999 *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: evangelios, hechos, cartas*, Madrid.

A. Pourkier

- 1992 *L'hérésiologie chez Epiphane de Salamine*, París.

E. Prinzivalli

- 1999 "Omelia I: la creazione", *Mosè ci viene letto nella chiesa. Lettura delle Omelie di Origene sulla Genesi*, eds. E. Covolo - L. Perrone, Roma, 33-52.

A. Puech

- 1912 "Les origines du Priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien", *BALAC* 2, 81-95, 161-213.

H. Ch. Puech

- 1963 "Gnostic Gospels and related documents", *New Testament Apocrypha: volume one, Gospels and related Writings*, ed. W. Schneemelcher, Filadelfia.

J.L. Rivarola

- 1982 "Las construcciones concesivas y restrictivas en español (Hipotaxis y Parataxis)", *Actas del VII Congreso Internacional de Hispanistas (1980)*, Roma, 865-874.

E. Romero Pose

- 1979 "Estado actual da investigación sobre Prisciliano", *Encrucillada*, 134-149.
- 1990 "Los "muchos" y los "pocos" en la investigación teológica prenicena. Pueblo de Dios, ministerio y tradición", *Teología del sacerdocio. Ministerio, tradición y regla de fe en los tres primeros siglos*, Burgos, 151-182.
- 1992 "Cristianismo e priscilianismo", *O Pensamento galego na historia: (aproximación crítica)*, Santiago de Compostela, 57-63.
- 1996 "Priscilián: historia e ficción", *Trabe de ouro*, 167-179.

J. Salguero

- 1965 *Biblia comentada: texto de la Nácar-Colunga. VII, Epístolas católicas. Apocalipsis*, Madrid.

R. Sanz Serrano

- 2003 "Cesset superstitio: La autopsia de un conflicto", *Gerión* 21, 97-168.

V. Saxer

- 1988 *Les rites de l'initiation chrétienne du II au VI siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Espoleto.

W. Schatz

- 1957 *Studien zur Geschichte und Vorstellungswelt des frühen abendländischen Mönchtums*, Friburgo.

G. Schepss

- 1886 "Die Sprache Priscillians", *ALLG*, 309-328.

M. Scopello

- 2005 *Femme, Gnose et Manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel*, Leiden-Boston.

G. Sfameni Gasparro

- 1981 "Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione", *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti del Colloquio Milano, 17-19 maggio 1979*, ed. U. Bianchi, Milán, 231-266.
- 1984 *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma.
- 1987 "Priscilliano: asceta carismatico o cripto-manicheo? I fondamenti antropologici dell' 'enkrateia' priscillianista", *Hestiasis : studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone*, vol. 4, Messina 1987, 163-212.

M. Simonetti

- 1974 "La crisi ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna", *Coloquio italo-spagnolo sul tema: Hispania romana (Roma, 15-16 maggio 1972)*, Roma, 127-147.
- 1993 *Studi sulla Cristologia del II e III secolo*, Roma.

K. Smolak

- 2004 "'Kryptochristianismen' in spätantiker paganer Hymnik?", *Acta Antiqua* 44, 341-355.

M. Sotomayor

- 1979 "El priscilianismo", *Historia de la Iglesia en España I, España romana y visigoda*, ed. R. García Villoslada, Madrid, 233-272.

P.M. Sáenz de Argandoña

- 1982 *Antropología de Prisciliano*, Santiago de Compostela.

F.J. Tovar Paz

- 1994 *Tractatus, Sermones Atque Homiliae: El cultivo del género literario del*

discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda, Cáceres.

R. Trevijano Etcheverría

- 2001 *La Biblia en el cristianismo antiguo. Pre-nicenos. Gnósticos. Apócrifos*, Pamplona.

J.A. Ubieta

- 1975 *Biblia de Jerusalén*, Bilbao.

M. Vallejo Girvés

- 2003 "De exilios y exiliados béticos", *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía, Córdoba, Tomo IV, Córdoba*, 207-313.

D. Van den Eynde

- 1933 *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, París.

M. Veronese

- 2000 "La *Scriptura* nella raccolta di Würzburg attribuita a Prisciliano", *L'esegesi dei Padri Latini. Dalle origini a Gregorio Magno. XXVIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 6-8 maggio 1999*, 729-755.
- 2003 "Le citazioni del De Trinitate di Ilario nella raccolta attribuita a Prisciliano", *VetChr* 40, 133-158.
- 2004 "Il digiuno di Giosuè: errore di citazione o corruzione priscillianista?", *Auctores Nostri*.
- 2005 "Su alcune citazioni classiche nel corpus priscillianista di Würzburg", *Auctores nostri* 2, 219-236.

J. Vilella

- 1997 "Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano", *Vescovi e Pastori in epoca teodosiana*, 503-530.
- 2002 "Los correspondientes hispanos de Jerónimo", *SEJG* 41, 87-111.

B. Vollmann

- 1965 *Studien zum Priscillianismus: die Forschung, die Quellen, der funfzehnte Brief Papst Leos des Grossen*, St. Ottilien.

K. Waters

- 2004 "Saved Through Childbearing: Virtues as Children in 1 Timothy 2:11-15", *JBL* 123, 703-735.

ÍNDICES

Índices

INDEX NOMINUM

Abaddon, 373
Asarbus, 118
Belias, 372
Belzebuth, 371
Binionitae, 201
Cain et Lamec, 397
Euua
 prevaricación, 424
Homuncionita (haeresis), 474
Iacob, 211
Nasbodeus, 372
Nebroel, 371
Ofitae, 473
Saclas, 371
Samael, 371
Tiberianus, 118

INDEX RERUM NOTABILIUM

abnuo + *ut*, 136
abseratio
 ver *adseratio*, 566
absoluo
 ‘perdonar’, ‘liberar’, 568
Adam
 fera tenebrosae uitae (θηριόμορφος), 390
adprehendo
 apropiación intelectual, 265
 rel. influencia de una cosa sobre otra, 265
adseratio
 neologismo, 566
adsero
 op. *distruo*, 251
adstruo
 fig. ‘inventar falsamente’, 277
adulter
 rel. Marte, 356
adulterio
 Eva y la serpiente, valor simbólico, 404
aer
 princeps aeris huius, 374
amitto
 op. *perdo*, 380
anima
 uiua / *uiuens*, 424
antechristus

rel. negación de la encarnación, 468
aper
 ‘diablo’, 344
aperio
 rel. escrutinio de la Escritura, 308
 apócrifos
 rel. profecía, 503
arguor y der.
 rel. procesos punitivos en el cristiano, 309
 sin. *corripior*, 309
ascendo, ascensus
 elevación de tipo iluminativo, 165
 rel. redención y salvación, 165
 astros, seres vivos, 331
auctor
 rel. Júpiter, 357
aureus
 rel. *saeculum*, 355
aurum
 met. ‘fe’, 508
 bautismo, 169, 181
 chrisma, 353
 liberación del pecado, 354
 rel. *praesidium*, 266
captiuus y der.
 rel. diablo, mundo, materia visible, 275
caput
 met. Cristo, 529
caro
 carnalis, op. *carnis esse*, 386
 secundum carnem (régimen), op. *carnis esse*
 (substancia), 384
castifico, castificatio (hapax)
 purificación para la triple comprensión de la
 Escritura, 177
castigo
 rel. carne corruptible, 319
catholicus
 catholica fides (cf. *fides*)
 poseedora del símbolo, 257
 profesada por los de Prisciliano, 257
 rel. ortodoxia del profeta, del libro
 apócrifo, 257
 op. ‘herético’, 106
 rel. con ‘doctrina verdadera’, 106
Christus, 551
 campos semánticos
 divinidad, 555
 inhabitación, 561
 período histórico, 555
 encarnación, 555
 nacimiento, 556
 pasión, 556

- componentes, 556
deus dei filius, 360
 done, 561
 fórmulas, 551
 Cristo Dios, Hijo de Dios, 553
 Cristo en carne, 551
 Cristo Jesús, 552
 Cristo, instructor de la fe, 554
 Dios, sin. Cristo Jesús, 553
 Iglesia, cuerpo y obra de, 561
 materia de la Escritura, 558
pater, principium, 360
 pertenencia a, 559
principium, 355
 rel. con actitudes humanas, 558
 títulos, 557
 unidad, 562
- clarifico, claritas*
 léxico bíblico, no de autor, 313
 rel. ascetismo, 313
- cogitatio*, 275
- cognatio*, 392
- communicatio*
 rel. *participatio, societas, conuentio*, 290
- comprensión de la Escritura
 tareas del proceso, 293
- confessio, confiteor*
 esp. exposición de la fe
 confiteri, op. *negare*, 126
 confiteri, sin. *dicere*, 126
 credere - *confiteri*, 125
 gen. reconocimiento público (cf. *agnosco*), 125
- confiteor*
 ‘dar crédito’, 549
- confundo, confusio*
confundo, rel. práctica de la idolatría, 275
confusibilis, 275, 534
confusio, op. *eruditio*, rel. *intelligere, scire*, 274
- conocimiento
nosco, scio / agnosco, cognosco, 249
- conparo*
comparatio, rel. método exegético, 410
- conscientia*
 aspecto moral, 115
 lugar del conocimiento, 115
 personificada como juez, 116
redargutio conscientiae, autoconocimiento, 116
- consecro*, 378
 ret. irónico, 472
- conso[u]lo*
 ‘deliberar’, 507
- conuello*
 rel. hombre interior, op. *destruo*, rel. creación sensible, 483
- conuersatio*
 asociada a elementos negativos, 133
- sentido positivo, 133
 significado ambiguo, 133
- conversión, iniciativa y respuesta (*reuoco, reuerto*), 457
- corpus*
 receptáculo del hombre interior, 448
 val. negativo, 327
- correptio*
 rel. *eruditio*, 432
- corripior*
 rel. procesos punitivos en el cristiano, 309
 sin. *arguor*, 309
- corrumpo* y der.
 influencia en la mente y en la fe, 415
 op. linaje del hombre interior, 415
 rel. cuerpo visible, 414
 rel. hombre y mundo visibles, 415
 rel. naturaleza de la carne, 415
- creación
 cuerpo material, 418
 distinción macho/hembra, 422
 doble, origeniana, 316
 materia limosa, 422
 vocabulario técnico
 figmentum, factura, plasmatio, 416
- creación visible
saeculum, saecularis, 146
- credo*
male credere, 139
- creer - confesar (*Rom.10.10*) en los tres primeros tratados, 141
- crudescio*
 rel. *error*, 263
- cum*
 concesivo sin adverbio correlativo, 529
- cymbalum*
 rel. Júpiter, 356
- dativo
 concordancia por atracción en fem.
 nullae, solae, 346
- decretum*
 querer de Dios, op. fatalismo astrológico, 358
- deficio*, 482
- demonstrator*
Christus deus in sensu (scripturae), 296
- depr(a)ehendo*
 ‘descubrir algo oculto’, 338
- desposorio espiritual
 pertenencia y unión mística, 529
- destruo*
 rel. creación sensible, op. *conuello*, rel. hombre interior, 483
- diablo
 hijos del adulterio con Eva, 402
 origen y caída, 376

- dictum*
‘afirmación’, 477
- dignus*
régimen, 393
dignus qui + subj., 394
- disciplina*, 290
- dispositio*
leyes de la Iglesia, 106
orden establecido por Dios en la naturaleza, 106
plan de salvación (cf. *dispensatio*), 106
variedad de modos, 106
distribución en cuatro evangelios (canon), 106
genealogía de Cristo, 106
ret. ordenación de elementos en la Escritura, 106
- distruo*
op. *adsero*, 251
- diuidere substantiam*, 194
- doble creación
vocabulario técnico, 450
- docetismo, 267
- domicilium*
rel. *habitaculum*, 448
- domus*
rel. *habitaculum*, 448
- edo, edidi*
engendramiento negativo, rel. *saeculum*, 143
rel. engendramientos milagrosos, 143
- edoceo*
rel. enseñanza de la Escritura, 282
- elaboro*
comportamiento sintáctico, 438
- enkratismo y *sanctimonium*, 263
- entrega a Dios, 184
- epanadiplosis, 321
- erubesco*
‘avergonzarse’, 179
- erudire, eruditio*
rel. actividad doctrinal de los herejes, 151
rel. crecimiento en la fe, 151
rel. Escritura, 152
val. ‘instrucción, enseñanza’, ‘sabiduría’, 152
- eruditio*
rel. *redargutio*, 433
- escritura
método para conocer su autenticidad, 503
- Escritura
comprensión verdadera, 286
criterio de veracidad en la comprensión, 328
interpretación, rel. *legere, intellegere, operare*, 286
- etiam
focalizador, 248
- euerto*, 301
- evangelio
invención de un quinto, 549
- excelsus*
val. moral, rel. ὑψηλός, ὑπερήφανος, 491
- expresiones
dignus qui + subj., 281
- femina*
doble interpretación, 530
- fides*
adyacentes
ueri, apostolici sermonis, unius dei, Christi dei, Christi, symboli, prophetiae, mandatorum, mysterii operantis, professionis nostrae, 569
corpus doctrinal, rel. *professionis*, 339
expresiones
abseratio(adseueratio) fidei, 118
adserere fidem nostram, 117
loqui fidem nostram, 117
quod credimus eloqui, 117
fides Christi
actitudes
moral intachable, atracción de conversos, fidelidad frente a la herejía, lucha con la perfidia del mundo, reforma de la Iglesia en el interior del cristiano, alegría, 150
gen.objet., gen.proced., 150
fides nostra
confrontación con cánones conciliares, 102
contenido abierto, 102
defensa meticulosa, 102
facultas credendi, 101
libertad
norma católica, 101
tropiezos de la vida, 101
reforzada con la persecución, 102
ideas y normas que se creen, 102
idem fe católica, 102
la gloria de hablar de ella, 102
sometida a la aprobación de los que buscan la verdad, 102
un mismo sentir compartido, 102
vs. sabiduría del mundo, 102
objeto de la fe, 102
complejidad de la herejía
doctrinae, instituta, dogmata, 102
sencillez católica
symbolum, 102
profesión de fe bautismal, rel. símbolo, 321
professio
modo de expresión de la fe, 341
rel. contenido de la fe personal, 341
rel. firmeza, 300
rel. *scriptura, eruditio*, 334
ricos en fe vs. pobres de mundo, 102
riqueza que Dios concede a los pobres de mundo, 102
sabiduría, *fides* y *eruditio*, 150
estudio de la Escritura, 150
sc. *Christus*, 353
una fides, sc. un solo Cristo no dividido, 190
unidad, 122

- un solo Cristo, un solo bautismo, 122
unitas fidei
 unidad de fe y corrección, 122
unitas fidei, meta escatológica, 122
 vs. *diffidentia*, 353
- figmentum*
 'elaboración respecto a un modelo' (op. *plasmatio*), 418
 rel. doble creación, 416
 rel. *ποίημα* (*factura*) y *πλάσμα* (*plasmatio*), 418
- figura*
bestiarum, rel. vertiente moral, 287
 rel. *induere Christum*, 289
 rel. *τύπος, σχῆμα* (imagen de un modelo), 287
- figura (bestiarum)*
 op. *disciplina (Christi dei)*, 287
- filiación diabólica
 por naturaleza, 379
- filosofía
 desprecio, 354
- tingo*, 417
 rel. manipulación de las Escrituras, 549
- fissura*
 var. de *fixura*, 469
- fissuras plagiarum*
 pleonismo, 469
- fons*
 met. Trinidad, 551
- forma futuri*, 230
- fórmulas de tratamiento, 113
- fórmulas singulares
editus ad saeculum, 143
eruditio credendi, 151
fidem alicui habere / dare, 546
habere partem cum Sodoma et Gomora, 268
initiatum in Christo, 321
nihil debere saeculo, 147
- frater*
 miembro de la comunidad priscilianista, 121
 sin. *episcopus*, 121
- frons, ntis*
 met. pensar (*intellego*), 291
- fructus*
uitae, rel. *utilitas* pagana, 568
- genitivo de cualidad, 327
- gloria* y derivados
 negativo, rel. vanidad, 142
 positivo, rel. Dios, Cristo, cristiano, 142
 recurso oratorio a la gloria humana, 142
- gnósticos y secretismo, 135
- gratia*, 179
- habeo*
 rel. idea herética, op. *tenere*, 482
- habituaculum*
 gehena, morada del rico despiadado, 449
 hombre interior, morada de Cristo, 448
 morada de Cristo, rel. *domus, domicilium*, 448
 morada terrena (visible) de la Palabra de Dios, 449
 morada terrena del hombre, 447
 morada visible del hombre interior (cuerpo material), 447
- heres (uitae)*, 217
- hic*
huius, rel. cita paulina, 344
- homo*
animalis, op. *spiritalis*, 383
 concepto ambiguo, 381
 hombre interior
habituaculum, domus, domicilium, templum, tabernaculum, 448
 hombre viejo, hombre de barro, 411
 interior, rel. constitutivo macho - hembra, 525
- idolatria*
 rel. *idololatra*, 441
- idolicus* :, 330
- ignarus*
 + abl., 342
 rel. *otiosus*, 342
- ignoro*
 rel. 'aprobar', 'conocer', 'comprender', 137
- imagen y semejanza
 creación del hombre interior, 380
in forma Cain et Lamech, 397
- imago*, 518
 rel. *figura*, 289
- imago et similitudo*
 rel. Cristo, 523
 rel. hombre interior, 519
 rel. habitación, 523
- induco*, 479
- indulgeo*
 rel. *promitto*, 565
- induo*, 183
indutus fidei armis, 345
- infelix*, 510
- inflo*
 rel. herejía, 548
- inhabitación
 vocabulario, 447
- innouo*, 179
- inpuccitia*
 rel. *luxuria*, 441
- insipiens*
 rel. ignorancia, insensatez, 148
- inspiramentum (hapax)*, 423
- intellectus*
 rel. binomio comprender - practicar, 328

- sust. de acción, 323
visiones antagónicas, rel. *peruersitas*, *bonus*, 326
- interpretatio (parabolarum)*
rel. exégesis elaborada en la Escritura, 286
- inuenio*
'descubrir', 'revelar', 214
- invidia*
complementos de, 550
- inutilis*
op. *otiosus*, 337
- iter*
sin. *uia*, *semita*, 108
uso abstracto, rel.
conocimiento de Dios, Escritura, 108
Dios, Cristo, 108
norma, símbolo, 109
pecado, diablo, 108
vida del cristiano, 109
uso concreto, 108
- iudicium*
diuinum, op. *saeculare*, 472
- iustus*
prophetiae iustorum op. *animae iustorum*, 502
- justificación
rel. esfuerzo del hombre, 227
- libero*
op. segregación por elección, 439
- libertad humana
rel. fuerzas del mal y del bien, 287
- licet*
val. restrictivo, 337
- littero*
hapax, 497
- loquor*
generalización de *profeto*, 565
ret. *latius loqui*, 251
- Luna*
rel. división del tiempo, 356
- lux*
cristianos, hijos de la luz, 132
divina luz, reparadora de los preceptos, 132
luz (Cristo) op. tinieblas (Belial), 132
luz del espíritu divino en el hombre interior, 133
noua lux
comprensión de la Escritura y nueva luz, 132
pasión de Cristo y nueva luz, 132
segunda creación, 132
- luxuria*
rel. *inpudicitia*, 441
- magnitudo*
propiedad divina aplicada a Cristo, 199
- maniqueísmo
demonio, creador del cuerpo humano, 381
negación de la encarnación, 468
- maniqueos, adoradores del sol, 281
- manus*
met. obrar (*opero*), 291
- masculofemina*, 514
- masculus*
doble interpretación, 530
- mater*
omnium uiuentium, sentido simbólico, 398
- matrimonio
condena, 364
desposorio espiritual, 432
rel. Venus, 365
- mentiri + in + ac.*, 140
- merces*
erroris, rel. *stipendia peccati/uitiorum*, 364
reciproca, ~ ἀντιμισθία, 364
- misceo*, 470
- misericordia, 460
- monarquianismo
patripasianismo y sabelianismo, 256
- monucerus*
rel. *unicornis*, 306
- mors*
existencia condicionada por lo sensible, rel.
con *corpus*, *vitia*, *delicta*, *diabolus*, 153
muerte escatológica, 154
muerte espiritual, 153
- mundus, mundialis*
creación visible
al servicio del hombre ('sabatización'), 283
influjo pernicioso sobre el hombre, 282
realidad moral al margen de la fe cristiana, 285
rel. *saeculum*, *saecularis*, 335
amistad con, 336
sabiduría, 336
tiempo, 336
val. espacio / tiempo, 336
val. negativo / neutro, 335
substancia y componentes, 284
- mysterium*
rel. idolatría, paganismo, 276
sentido oculto de la Escritura, 276
esp. sentido espiritual del AT, 276
- natiuitas*
rechazo del nacimiento carnal, 439
rel. reparación, renacimiento, 439
- nicolaítas, 268
- nomen*, 493
i.e. *Christus Iesus*, modalismo, 505
rel. 'persona' - 'nombre', 505, 508
- nosco*
nivel cognoscitivo muy elemental, 249
op. *intellego*, 250
rel. Escritura, literalidad, 250
- nota*, 291

- novacianismo, 262
- nuncupo*
op. *pono*, 373
- obaudio*, 172
- obras buenas, 421
- offendiculum* (hapax), 105
- otiosus*, 333
- padre, nombre funcional de Dios, 191
- parabola*
tecnicismo exegético, 318
- parturio*
generación espiritual, 397
- pater*
Júpiter op. Cristo, 357
- pecado y castigo, 299
- peccare* + *in* + *ac*, 139
- penitencia
compunción
corripior, *arguor* y der., 309
- pensamiento gnóstico, 162
- perdo* y der.
destino del diablo y sus hijos, 380
op. *amitto*, 380
rel. juicio divino, 380
sinécdoque del diablo, 380
- pereo*, 482
- peruersitas*
meton. *peruersus*, 323
- plan salvífico
rel. historia personal, 507
- plasma* y der.
léxico bíblico, no de autor, 417
- pono*
hiperónimo de *scribo*, 260
- posesivo
uso en lugar de pronombre personal, 550
- praecantatio*, 480
- praecipitium*
ire in, sin. *in foueam cadere*, *foueam inruere*, 279
- prior*, 265
- probare*
demostrativo
exegético, 112
judicial, 111
der. *adprobare*, *reprobare*, *probabilis*,
probatio, 111
valorativo
‘aprobar’, ‘reconocer como bueno’, 111
op. *damnare*, 111
‘sufrir una prueba’, ‘ser puesto a prueba’, 110
- probo*
pasiva, ‘aprobar’, 568
- procreatio*
(*filiorum*) uso alegórico, 427
- profero*
manifestación herética, 331
valor generativo positivo, 143
- profero inuidiam*
rel. ámbito retórico-judicial, 550
- professio*, 338
- prolixius*
sin. *ex abundanti*, 252
- pronombre personal en ablativo, 264
- prophetia*
rel. *scriptura*, 503
- pudicus*
rel. *religiosus*, 441
- purificación
rel. comprensión, 508
- quies*
rel. ἀνάπαυσις, 159
- recognosco*
rel. conversión, 434
- redimo*, *redemptio*
liberación, rel. bautismo, 182
rescate, rel. pasión de Cristo, 182
- religiosus*
rel. *pudicus*, 441
- remitto*, *remissio*
liberación, rel. bautismo, pecado, 183
- requies*, 283
- resurrección
experiencia de la vida intramundana, 227
intramundana, morir al pecado y vivir para Dios, 229
intramundana, rel. ascesis, 228
no rel. salvación, 227
rel. filantropía, 227
- resurrección, 537
autorresurrección de Cristo, 217
del hombre, 222
resurrectio carnis, 223
- retineo*
rel. Escritura como fedataria de la encarnación, 563
- risa, burla, 351
- sacer*
rel. rituales litúrgicos, 278
- sacerdos*
sin. *episcopus*, 113
- sacramentum*
rel. *mysterium*, 278
- saeculum*, *saecularis*
‘mundo’ (val. negativo), 145
rechazo, 147

- rel. número y medida, 145
 'tiempo', sin. *αἰών*, 144
 plur. 'historia humana', 145
 rel. *mundus*, *mundialis*, cf. *mundus*, 335
 tiempo de los hombres (*rude saeculum*), 145
- salus*
 alcance universal
 medios para alcanzarla, 156
- salus* y derivados
 alcance universal, 155
 efectos en la vida terrena del hombre, 157
 hitos de la historia de la salvación, 156
 procedencia de sólo Dios, 155
 Jesús, 155
uinea, met. Cristo salvador, 155
- sanctifico*, *sanctificatio*, 378
- sapientia*
daemoniaca, influencia sobre la creación, 372
 rel. *eruditio*, 531
- Sarra*
 matrimonio extraordinario, 365
- satisfio*
 evolución del ámbito judicial al de la conciencia, 566
- satisfio*, *satisfactio*
ethos en orden a la *captatio beneuolentiae*, 138
- scelus*
 op. religión, piedad, 201
- scismaticus*, 301
- se*
 arropado en sintagma, 378
- secretum*
 rel. gnosticismo, 134
- sector*
 op. *uiuo*, 127
- sector*, *sequor*
 rel. herejía, cisma, 136
- sentio*
 ret. *indignatio*, 387
- similitudo*, 519
 rel. pecado, 520
- siue/seu*
 uso, 373
- spiritus*, 515
 constitutivo del hombre, 517
 espacio etéreo, 518
 seres espirituales malignos, 517
 soplo vital, 518
spiritus dei, rel. ser humano, 517
spiritus dei, rel. *substantia dei*, 516
spiritus sanctus, 515
- studium*
 plur. 'devociones' (*ἐπιτηδεύματα*), 351
- synagoga*
 sin. *concilium*, 303
- tabernaculum*
 rel. inhabitación, 448
- templum*
 rel. inhabitación, 448
- tenebra*, *tenebrosus*
 creación sensible, las actividades del mundo, la idolatría, los vicios, 133
 primera creación, 133
 rel. diablo e ignorancia, 134
 rel. odio e indiferencia, op. caridad, 134
- tenebrosus*
 rel. *terrenus*, 388
- terrenus*
 rel. *tenebrosus*, 388
- thensaurus*
 rel. sabiduría y conocimiento, 362
- tineo/tinio*
 neol. homofonía con *tinnio*, 362
- tradición apostólica y tradición gnóstica, 135
- tripertitus*, 200, 551
- turpitudō*
 rel. inmoralidad, 363
- typus*, 534
- uanitas*, rel. *cogitatio*, 275
- uenerabilis*, 200
- uenter*, 314
- uenundo*, 410
- uersutia* (*sermonum*)
 rel. exégesis elaborada en la Escritura, 286
- uiolo*
 rel. hombre interior, sin. *conuello*, 483
- uir*
 met. Cristo, 529
- uirtus*
 rel. Cristo, 198
 rel. *uis*, 531
- uita*
 escatología, *Christus perennis uitae heres*, 104
 escatología, rel. *aeternus*, *perennis*, 104
 existencia inteligible, 103
 existencia sensible, rel. con *offendicula*, *experimenta*, *fructus*, 103
 meton. totalidad de la persona, 103
 modo de vida (*conuersatio*)
 negativo, rel. con *prior*, *ignorantia*, *tenebrosus*, 103
 positivo, rel. con *Christus*, *habere Filium*, *prudentia spiritus*, *pax*, 104
- uitis*
 rel. *sensus*, 343
- uitium*
mors uitiorum (gen. subj.), 349
- unanimitas*
 conjeturas alternativas, 538

unicornis

rel. *monucerus*, 306

unitus

rel. realidades distintas que pueden llegar a ser uno, 194

rel. realidades divinas inseparables, 193

uocare, uocatio

rel. soteriología, escatología, 149

uoluntas, 231

uso del neutro como sustitutivo de realidades abstractas o inmateriales, 233

virginidad:, 367

zabolus, 373

Traducción y comentario filológico del *Tractatus primus* de Prisciliano de Ávila, intitulado
Liber Apologeticus

ADDENDA ET CORRIGENDA

Página	Donde dice	Debe decir
p. 5	<i>Exordio</i> 93 Introducción a 1.5.6-1.6.9 187	<i>Exordio</i> 93 Introducción a 1.4.14-1.5.5 ... 160 Introducción a 1.5.6-1.6.9 187
p. 11	? opuesto a	≠ opuesto a
p. 11	sinónimo de / val:	sinónimo de / <i>u.gr</i> por ejemplo / val:
p. 36	inrincado	intrincado
p. 37	(nota al pie) Lavertujon 1889	Lavertujon 1899
p. 51	lo nuestro es de vosotros	lo nuestro es aprender de vosotros
p. 54	<i>bestiam et imaginen</i>	<i>bestiam et imaginem</i>
p. 59	la que puede salvarte .Incluso	la que puede salvarte. Incluso
p. 77	hombre entre los homnbres	hombre entre los hombres
p. 89	se consigna la nóicareneg	se consigna la generación
p. 98	[tipo T <i>quieti</i>]	[<i>VetLat</i> tipo T <i>quieti</i>]
p. 99	en este primer período	en este primer período (1.3.3-4.2)
p. 100	El segundo período	El segundo período (1.4.2-8)
p. 113	pues por una parte	pues, por una parte,
p. 105	(ms. <i>S offendicula</i>)	[ms. <i>S offendicula</i>]
p. 124	donde se esperaría aparece	donde se esperaría subjuntivo aparece
p. 128	sigilo	sigilo
p. 152	<i>eruditio ? confusio</i>	<i>eruditio ≠ confusio</i>
p. 184	queda demostrada cuando se demuestra	queda justificada cuando se demuestra
p. 198	partiaros del Logos	partidarios del Logos
p. 223	(cf. <i>Lc.20.27</i>) para ocultar	(cf. <i>Lc.20.27</i>), para ocultar
p. 231	ofrecern	ofrecer
p. 235	de la opúsculo exegético dedicada	del opúsculo exegético dedicado
p. 255	plenamente confirmado	plenamente confirmada
p. 258	p. 239	p. 239ss.
p. 274	en el pasaje que nos ocupa	en ese mismo pasaje
p. 286	lectura(1.7.26)	lectura (1.7.26)
p. 286	<i>constituti in fidei luce</i>	<i>constituti in fidei luce</i> § 29
p. 288	<i>et imagen eius</i>	<i>et imaginem eius</i>
p. 289	<i>et imagen eius</i>	<i>et imaginem eius</i>
p. 295	que la esta variante	que la variante
p. 295	<i>Rom.7.14.</i> ,	<i>Rom.7.14</i> ,
p. 296	Schepss ofrece la conjetura <i>reuelabuntur</i>	Schepss ofrece, en el aparato crítico, la conjetura <i>reuelabuntur</i>

p. 300	teen lugar	tiene lugar
p. 301	En <i>SeptGott</i>	En <i>SeptGott</i> .12.2
p. 309	convenitnte	conveniente
p. 318	como otros muestran autores	como otros autores
p. 342	(<i>cf.</i> § 0 <i>in caerimoniis</i>)	(<i>cf.</i> § 242 bis <i>in caerimoniis</i>)
p. 342	in caerimoniis sacrorum	242 bis. in caerimoniis sacrorum
p. 355	<i>Col</i> 1.18	<i>Col</i> .1.18
p. 359	femenino <i>rua</i>	femenino <i>ruah</i>
p. 372	Hanhart 1983	<i>SeptGott</i> .8.5
p. 379	desde la perspectiva de la prespectiva	desde la perspectiva
p. 381	parece una crítica	se trata de una crítica
p. 382	masculofemina y turpitud	<i>masculofemina</i> y <i>turpitud</i>
p. 383	la acusación parece más exacta	la referencia es más clara
p. 395	exposición	exposición
p. 405	§ 333 y 335	§§ 333 y 335
p. 419	desafavorable	desfavorable
p. 443	Prisciliano. En un pasaje	Prisciliano en un pasaje
p. 472	<i>saecularia iudica</i> , celebrados	<i>saecularia iudicia</i> , relativa a los celebrados
p. 477	nouum dictum	<i>nouum dictum</i>
p. 477	consecrandum	<i>consecrandum</i>
p. 495	registro	registro
p. 501	<i>cf.</i> Greg.Illib.Tract.18.71ss.; <i>cf.</i> también el concepto de nomen en Prisciliano	<i>cf.</i> Greg.Illib.Tract.18.71ss.; <i>cf.</i> también el concepto de <i>nomen</i> en Prisciliano
p. 505	en ningún caso	en ningún caso
p. 505	Εμμανουήλ	Ἐμμανουήλ
p. 506	encarnación en el nombre	encarnación, en el nombre
p. 518	aparece imago	aparece <i>imago</i>
p. 524	fecit eos	<i>fecit eos</i>
p. 531	D este modo	De este modo
p. 533	(texto Agustín) cómo infieles	como infieles
p. 538	pretenece	pertenece
p. 534	Christus	<i>Christus</i>
p. 575	empleo recursos	empleo de recursos
p. 582	conocimiento	conocimiento
p. 583	<i>Balaam</i>	Balaam
p. 586	a imagen y semejanza del hombre interior	a imagen y semejanza, del hombre interior
p. 639	entre “Lausberg” y “Loi”	A. Lavertujon 1899 “Le dossier de Priscillien”, <i>La revue occidentale philosophique, sociale et politique</i> , 111, 1e semestre, 220-290.